۱

مالکه
العبد المملوک المشتهر
بکیوان سمیعی

[illegible]
۱۳۵۲

بسم الله الملک الملک

این نسخه خطی متعلق بکتابخانه دانشمند و دانشمند بزرگوار - ادیب و محقق معظم حضرت استاد جناب کیوان سمیعی است. خداوند - این وجود شریف عمر دراز همراه با تندرستی عنایت فرماید و ما را در حفظ و حراست آثار بزرگان و فرهیختگان ایران بزرگ توفیق دهاد.

کمترین رضاقلی سالور قاجار شهلام تهران - آبان ماه ۱۳۷۰ خورشیدی

كتاب

انوار الملكوت في علم الكلام

للعلامة الشهير الحلي في شرح كتاب الياقوت

لابي اسحاق ابرهيم بن نوبخت من رجال الائمة الراشدة

وعلى هذا الكتاب اعني الياقوت شرح اخر لابن ابي الحديد كما صرح

به في شرحه على النهج ج ٢ ص ... وقال في امل الامل ان السيد عميد الدين عبد

المطلب الحسيني الحلي شرح انوار الملكوت وحاكم فيه بين المؤلف الاصلي والعلامة رضوان الله

عليهما وقال في موضع الاخر من الامل ان شهاب الدين اسماعيل العاملي نظم كتاب الياقوت نحو ارجوزة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي القدرة القاهرة والعزة الباهرة والايادي الفاخرة والنعم الظاهرة والالاء الوافرة نحمده على ما اولانا من الطافه الغامرة ونشكره على سوابغ نعمه الغامرة ونسأله خير الزاد في الاخرة والسلام على اشرف النفوس الطاهرة محمد المصطفى وعترته الانجم الزاهرة وسلم تسليما وبعد فان الله تعالى كمل الانسان بقدر الامكان وخصه بالعقل ونطق باللسان فبالاول يحصل الامعرفة التي هي غاية في خلقته وبالثاني يحصل الافادة والاستفادة في مسالكه وطرقه وكان من لطفه وحكمته وما اقتضاه واجب عنايته تكليفه بالامور السمعية والاعتقادات العقلية وكان ذلك مما يمتنع لاحد معرفته ويتعذر بل الوقوف على حقيقته فلا جرم وجب ذلك على عامة

المكلفين

المكلفين ولم يكتف في ذلك بتقليد العارفين فوجب على كل عارف ارشاد الجاهلين وتنبيه الغافلين بتحصيل مقدمات حقيقية عندهم نافعة في هذا المقام ومحصلة لهذا المرام وقد صنف العلماء في ذلك كثيرا من المبسوطات وبينوا القول فيه بكتب مختصرات ومطولات الا انهم لم يسلموا من زيغ في تلك الايرادات ولم يخلصوا من خطاء في بعض الاعتقادات وقد صنفنا في ذلك كتبا متعددة اوضحنا فيها سبيل الرشاد وهدينا الى طريق السداد نرجوا فيها ذخرا ليوم المعاد وقد صنف شيخنا الاقدم وامامنا الاعظم ابو اسحق ابرهيم بن نوبخت قدس الله روحه الزكية ونفسه العلية مختصرا سماه الياقوت قد احتوى من المسايل على اشرفها واعلاها ومن المباحث على اجلها واسناها الا انه صغير الحجم كثير العلم مستصعب على الفهم في غاية الايجاز والاختصار بحيث يعجز عن فهمه اكثر الفضلاء فاحببنا ان نضع هذا الكتاب الموسوم بانوار الملكوت في شرح الياقوت على ترتيبه ونظمه موضحا لما التبس من مشكلاته

وبينا لما استبهم من معضلاته مع زيادات لم توجد في الكتاب
مستعينين بالله ومتوكلين عليه وهو حسبنا ونعم الوكيل وقد
رتبت هذا الكتاب على مقاصد **المقصد الاول** في النظر وما يتصل
به وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في ماهية اختلف الناس في تعريف
النظر وماهيته فقال قوم انها عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات
وهاولاء قد جعلوه امرا سلبيا واخرون قالوا انه عبارة من
مجموع علوم اربعة اولها العلم بصحة المقدمات وثانيها العلم
بترتيبها وثالثها العلم بلزوم اللازم منها ورابعها العلم بان
ما يلزم عن الحق فهو حق وقيل انه عبارة عن تحديق العقل
نحو المعقول وقيل انه ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق
اخر والكل ضعيف ابطلناه في كتاب المناهج والحق ان يقال
النظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى امر اخر وقد اعترض
بعض المحققين بانه احص من النظر لاختصاصه بالانتقال
من المبادى الى المطالب وقيل ما ينفق مثل هذا النظر ابتداو
الاكثر الانتقال من المطالب الى مباديها ثم من مباديها اليها

وهذا

الاستدلال بالعلة على المعلول ويقال على الاستدلال على
بالمعلول على العلة ويقال على الاستدلال باحد المعلولين
على الاخر والثاني من هذه الثلاثة تخصيص باسم الدليل وهذا
المعنى احص من الاول   في ان الدليل السمعي
هل تفيد اليقين ام لا   والدليل السمعي لا يفيد
اليقين اصلا لجوازالاشتراك والتخصيص والمجاز الى غير
ذلك علمه ويفيده مع القراين الظاهرة   اعلم ان
مقدمات الدليل قد تكون عقلية محضة كالمقدمات المستعملة
في بيان حدوث العالم ووجود الصانع وصدق الرسول عليه
السلم وما اشبهها وقد يكون مركبة من عقلية وسمعية كساير
السمعيات فانها مستندة الى قول الرسول عم وهو احدى المقدمتين
وهي نقلية والى وجوب صدق قوله وهي عقلية ولا يمكن
ان يتركب من السمعيات المحضة لان السمع انما يكون حجة بعد
العلم بصدق المبلغ وتلك غير سمعية اذا عرفت هذا فنقول
من الناس من قال ان الدليل المركب من العقل والسمع

لا يفيد اليقين لتوقفه على عشرة امور ظنية الاول عصمة الرواة
بان يبلغوا حد التواتر ويكون الناقل معصوما الثاني صحة
اللغة والنحو والتصريف لاحتلال المعنى باختلالها فيها لكن
ذلك يتوقف على عصمة الناقلين الثالث عدم الاشتراك
فانه على تقديره لا يتعين المراد من اللفظ الرابع عدم المجاز
لاحتمال ارادته على تقديره فيحتمل المعنى الخامس عدم النقل
عن ذلك ايضا السادس عدم التخصيص لان على تقديره بتونه
في العام لا يحصل اليقين السابع عدم النسخ الثامن عدم
الاضمار لان الاضمار حصول مضمر يصرفه عن ظاهره التاسع عدم
التقديم والتاخير العاشر عدم المعارض العقلي ومع وجوده
تجب العمل به والعدول عن النقل لاستحالة اعمالهما واهمالهما و
بترجيح الغير الذي هو النقل لاستلزامه فساد اصله المستلزم
لفساده فتعين ما قلناه واعلم ان هذه الاحتمالات وان كانت
منقدحة في بعض السمعيات الا انه قد ينضم الى الدليل السمعي
من القرائن ما يحصل معه اليقين وح يكون المفيد لليقين

هو المجموع واكثر محتملات القران من هذا الباب في ضبط
الاستدلال بالدلايل السمعيه وما يبنى عليه صدق
الرسول لا تكتسب من جهته اعلم ان الدلايل
السمعيه مستندة الى قول الرسول ع وانما تكون حجة بعد ثبوت
صدقه ويستحيل ثبوته بالسمع والا لزم الدور بل انما يثبت بالعقل
وكذا كل مقدمة يتوقف عليها العلم بصدقه كوجود الله وكونه
عالما قادرا حكيما اما ما لا يتوقف السمع عليه فان لم يكن في العقل
ما يدل على ثبوته فانه لا يثبت بالعقل لاستحالة ترجيح الممكن
من غير مرجح بل يثبت بالسمع وذلك مثل التكاليف السمعيه
وان كان في العقل ما يدل عليه جاز اثباته بالسمع والعقل كالعلم
بالوحدة والكلام وما اشبههما من الصفات في حد
العلم والعلم معرفة المعلوم على ما هو به وقد حده شيوخنا
ايضا بما يقتضي سكون النفس اختلف الناس في انه هل يحد العلم
ام لا فقال قوم انه لا يحد لوجهين احدهما ان ما عدا العلم انما
لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له الثاني ان

لا يفيد اليقين لتوقفه على عشرة امور ظنية الاول عصمة الرواة
بان يبلغوا حد التواتر ويكون الناقل معصوما الثاني صحة
اللغة والنحو والتصريف لاختلال المعنى نا مللا فيها لكن
ذلك يتوقف على عصمة الناقلين الثالث عدم الاشتراك
فانه على تقديره لا يتعين المراد من اللفظ الرابع عدم المجاز
لاحتمال ارادته على تقديره فيختل المعنى الخامس عدم النقل
عن ذلك ايضا السادس عدم التخصيص لانه على تقدير ثبوته
في العام لا يحصل اليقين السابع عدم النسخ الثامن عدم
الاضمار لان الاضمار حصول مضمر يصرفه عن ظاهره التاسع عدم
التقديم والتاخير العاشر عدم المعارض العقلي ومع وجوده
يجب العمل به والعدول عن النقل لاستحالة اعمالهما واهمالهما و
بترجيح الفرع الذي هو النقل لاستلزامه فساد اصله المستلزم
لفساده فتعين ما قلناه واعلم ان هذه الاحتمالات وان كانت
متقدحة في بعض السمعيات الا انه قد ينضم الى الدليل السمعي
من القراين ما يحصل معه اليقين وح يكون المفيد لليقين

هو المجموع واكثر محتملات القران من هذا الباب   في ضبط
الاستدلال بالدلايل السمعيه   وما يبنى عليه صدق
الرسول لا يكتسب من جهته   اعلم ان الدلايل
السمعيه مستندة الى قول الرسول ع وانما تكون حجة بعد ثبوت
صدقه ويستحيل ثبوته بالسمع والا لزم الدور بل انما يثبت بالعقل
وكذا كل مقدمة يتوقف عليها العلم بصدقه كوجود الله وكونه
عالما قادرا حكيما اما ما لا يتوقف السمع عليه فان لم يكن في العقل
ما يدل على ثبوته فانه لا يثبت بالعقل لاستحالة ترجيح الممكن
من غير مرجح بل يثبت بالسمع وذلك مثل التكاليف السمعيه
وان كان في العقل ما يدل عليه جاز اثباته بالسمع والعقل كالعلم
بالوحدة والكلام وما اشبههما من الصفات   في حد
العلم   والعلم معرفة المعلوم على ما هو به وقد حده شيوخنا
ايضا بما يقتضي سكون النفس اختلف الناس في انه هل يحد العلم
ام لا فقال قوم انه لا يحد لوجهين احدهما ان ما عدا العلم انما
لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له الثاني ان

اعلم بالضرورة كونى عالما بوجودى وهو علم خاص مسبوق بتصور
مطلق العلم اعترض بعض المحققين على الاول بان المطلوب من حد
العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم
وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن
العلم به واقول اذا قلنا العلم هو صفة يقتضى سكون النفس مثلا
كان هذا القول معرفا للعلم لكن هذا لا يعرف الا بالعلم فتحقق
الدور واعلم ان التحقيق ههنا ان يقال العلم اما ان يكون صفة
قايمة بالعالم اضافية او صورة مساوية للمعلوم على اختلاف
الرايين وعلى كلا التقديرين فالمعلوم انما يعلم اذا حلت تلك
الصورة او حصلت تلك الصفة للعالم والعلم بتلك الصفة او
بتلك الصورة تكون بالحد او الرسم مما ليس بعلم لكن توقف
المعلوم على العلم فى الاول مغاير لتوقف العلم بتلك الصورة على
الحد او الرسم فلا دور واما الثانى فضعيف قد بيّنا ضعفه
فى كتاب معارج الفهم وقال اخرون انه يحد واختلفوا فى حده
فقال قوم انه معرفة المعلوم على ما هو به وهو الذى اختاره المص

وفيه

وفيه نظر من وجهين احدهما ان المعرفة والعلم مترادفان فلا يصح
اخذ احدهما فى تعريف الاخر الثانى ان المعلوم انما يعلم بالعلم
فتعريف العلم به دور وقال اخرون انه ما يقتضى سكون النفس
وهو باطل باعتقاد المقلد ومن اعتقد شيئا لشبهة فان نفسهما
ساكنة وليس بعلم

فى تقسيم العلم

ومنه
ضرورى كالمشاهدات ومكتسب كالتوحيد اعلم ان
العلم منه ما هو ضرورى ومنه ما هو كسبى فان العلوم لو كانت
باسرها بديهية لما جهلنا شيئا والثانى باطل بالضرورة فالمقدم
مثله ولو كانت باسرها كسبية لزم الدور والتسلسل وهما باطلان
والضرورى هو الذى لا يفتقر الى طلب وكسب هذا فى باب
التصورات وفى باب التصديقات هو الذى يكون تصور
طرفى القضية كافيا فى الحكم والمكتسب ما يقابلهما والضرورى
منه البديهيات والمشاهدات والمجربات والحدسيات و
المتواترات وفطرية القياس واما المكتسب فمثل العلم بحدوث
العالم ووحدة الصانع

فى ان العلم بالدليل مغاير

اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وهو علم خاص مسبوق بتصور
مطلق العلم اعترض بعض المحققين على الاول بان المطلوب من حد
العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم
وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن
العلم به واقول اذا قلنا العلم هو صفة يقتضي سكون النفس مثلا
كان هذا القول معرفا للعلم لكن هذا لا يعرف الا بالعلم فيتجه
الدور واعلم ان التحقيق ههنا ان يقال العلم اما ان يكون صفة
قائمة بالعالم اضافية او صورة مساوية للمعلوم على اختلاف
الرايين وعلى كلا التقديرين فالمعلوم انما يعلم اذا حلت تلك
الصورة او حصلت تلك الصفة للعالم والعلم بتلك الصفة او
بتلك الصورة تكون بالحد او الرسم مما ليس بعلم لكن توقف
المعلوم على العلم في الاول مغاير لتوقف العلم بتلك الصورة على
الحد او الرسم فلا دور واما الثاني فضعيف قد بينا ضعفه
في كتاب معارج الفهم وقال اخرون انه يحد واختلفوا في حده
فقال قوم انه معرفة المعلوم على ما هو به وهو الذي اختاره المص

وفيه

وفيه نظر من وجهين احدهما ان المعرفة والعلم مترادفان فلا يصح
اخذ احدهما في تعريف الاخر الثاني ان المعلوم انما يعلم بالعلم
فتعريف العلم به دور وقال اخرون انه ما يقتضي سكون النفس
وهو باطل باعتقاد المقلد ومن اعتقد شيئا لشبهة فان نفسهما
ساكنة وليس بعلم في تقسيم العلم ومنه
ضروري كالمشاهدات ومكتسب كالتوحيد اعلم ان
العلم منه ما هو ضروري ومنه ما هو كسبي فان العلوم لو كانت
باسرها بديهية لما جهلنا شيئا والثاني باطل بالضرورة فالمقدم
مثله ولو كانت باسرها كسبية لزم الدور والتسلسل وهما باطلان
والضروري هو الذي لا يفتقر الى طلب وكسب هذا في باب
التصورات وفي باب التصديقات هو الذي يكون تصور
طرفي القضية كافيا في الحكم والمكتسب ما يقابلهما والضروري
منه البديهيات والمشاهدات والمجربات والحدسيات و
المتواترات وفطرية القياس واما المكتسب فمثل العلم بحدوث
العالم ووحدة الصانع في ان العلم بالدليل مغاير

للعلم بالمدلول ويستلزمه والعلم بكون الدليل دليلا مغاير
للعلم بالدليل والمدلول معا اما الاول وهو مغايرة العلم
بالدليل للعلم بالمدلول فلان العلم بالدليل علة للعلم بالمدلول
ويستحيل ان يكون الشيء علة لنفسه بل هو مستلزم له واما
الثاني وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة وقد خالف
فيه بعض المتكلمين قالوا لانا نستدل بوجود ما سوى الله تعالى
على وجوده فلو كان وجه دلالة الدليل مغايرة للدليل والمدلول
وجب ان يكون وجه هذه الدلالة خارجة عن وجود ما سوى الله
تعالى داخلة فيه لان كل ما خرج عن الله تعالى فهو داخل
فيما سواه والحق ان هذا الكلام سخيف وان العلم بالدلالة علم
بنسبة امر الى امر فهي مغايرة لهما بالضرورة وما ذكروه امر
اعتباري لا يحقق له في الخارج واعلم ان قول المص ويستلزمه
اشارة الى فايدة هي ان المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم
بالدليل خاصة دون العلم بالدلالة لانها نسبة فلو توقف
العلم بوجود المدلول عليها لزم الدور قال بعض المحققين

يجوز ان يكون ذات المدلول تفيد وجود هذه الاضافة من غير
عكس لكن تصور هذه الاضافة يستلزم تصور علتها كما في برهان
ان ولا دور واقول لو كان الامر كذلك لكانت الدلالة هي
الدليل المعنى ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وذلك محال
قطعا في ان النظر يولد العلم والنظر
يولد العلم كساير الاسباب المولدة لمسبباتها اختلفت
الناس في ذلك فقالت المعتزلة ان النظر الصحيح يولد العلم
وقالت الاشاعرة ان العلم يحصل عقيبه بمجرى العادة من فعل الله
تعالى كالعاديات وقال ابو بكر الباقلاني والجويني ان العلم
يلزم النظر لزوما واجبا وان لم يتولد عنه واستدلت المعتزلة
بانا نعلم انا اذا نظرنا حصل لنا العلم عند هذا النظر وبحسبه
اي يحصل لنا العلم بالمدلول الذي نطلبه بالنظر في دليله فوجب
ان يكون متولدا عنه كساير الاسباب والمسببات واستدل الا
شاعرة بان العلم ممكن يكون المؤثر فيه هو الله تعالى وببيان
بطلان كلامهم في باب الافعال وقياسهم على التذكر فاسد لا

يفيد اليقين ولا الزام الخصم على تقدير القول بالقياس لان
المعتزلة لم يقولوا بالتوليد في التذكر لان العلم فيه قد يحصل
من غير قصد المتذكر بخلاف النظر فان صحت هذه العلة بطل القياس
والا منعوا الحكم في الاصل   في ان المعارف مقدورة لنا
والمعارف مقدورة لنا لان الجهل يقع منا ومن
قدر على الشيء قدر على ضده وليست المعارف الضرورية كالمكتسبة
للتفاوت بينهما بالمشقة الموجبة لارتفاع الدرجة
نازع في ذلك جماعة قالوا لان المعلوم اما تصور وهو بديهي
لان المطلق المشعور به يستحيل طلبه للمعرفة به والمجهول لامتناع
توجه النفس بالطلب الى ما لا تتصوره واما تصديق يتوقف
على تصورين بديهيين اذا حصلا فان كفيا في الحكم فلا مقدورية
والا افتقر الى واسطة يعود البحث فيها والا تسلسل واحتجت
المعتزلة على ذلك بوقوع الجهل منا لان منا الخصم جاهل فجهله
لا يستند الى الله تعالى لتنزهه عن فعل القبيح ولا الى غيره فيه لان
القادر بقدرة لا ينفعل في غيره علما ولا جهلا فلم يبق الا استناده

اليه

اليه واذا قدر على الجهل قدر على العلم لان القادر على الشيء
قادر على ضده بالاستقراء والوجه الاول ضعيف قد بيناه فساده
في كتبنا الكلامية وكذا الثاني لابتنائه على الاستقراء الضعيف
واعلم ان العلوم الضرورية ليست كالمكتسبة لان في المكتسبة
مشقة عظيمة توجب ارتفاع الدرجة اما العلوم الضرورية
فان فاعلها هو الله تعالى فلا يحصل لنا بحصولها فينا ثواب
في الجوهر والعرض وفيه مسايل   في
تعريف الجوهر والعرض والجسم   الجوهر
هو المتحيز والعرض الحال في المتحيز ولا واسطة بينهما والجسم
ما يتركب من ثمانية جواهر فصاعدا   اعلم ان الجوهر
في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيز الذي لا ينقسم بوجه
فالمتحيز جنس يندرج تحته الخط والسطح والجسم وقولنا الذي
لا ينقسم يخرج عنه الجسم وقولنا بوجه يخرج عنه السطح والخط
فانهما لا ينقسمان لا من كل وجه بل الخط لا ينقسم في العرض
والعمق وان انقسم في الطول والسطح لا ينقسم في العمق وان

انقسم فى الباقيين فلو لم يفيد عدم الانقسام بالعمومية لدخلا
فى الحد والحد الذى ذكره المصنف ناقص لانتقاضه بالجسم
والخط والسطح ويمكن ان يقال ان مقصوده حد جنس الجوهرية
وهى موجودة فى الجميع او يقال مقصوده تمييز الجوهر عن العرض
وكان ماذكره كافيا واعلم ان الاوايل فانهم يطلقون الجوهر على
ذات الشئ وحقيقته وعلى الموجود لا فى موضوع والعرض عند
المتكلمين عبارة عن الحال فى المتحيز كاللون والحرارة والبرودة
وتحقيق هذا ان الشئ المختص بالجهة اما ان يشار اليه انه ههنا
او هناك بالذات او بالتبعية والاول هو المتحيز والثانى هو
العرض القايم به الحال فيه لا كحلول الماء فى الكوز وفى عرف
الاوايل العرض هو الموجود فى موضوع ولا واسطة بين المتحيز
والحال فيه من الممكنات ذهب اليه اكثر المتكلمين خلافا للاوايل
فانهم اثبتوا جواهر مجردة هى العقول والنفوس احتج المتكلمون
بان تلك تكون مشاركة لله تعالى فى التجرد فتكون مشاركة له فى
ذاته وهذا ضعيف لان الاشتراك فى الصفات الثبوتية لا يقتضى

اشتراك الحقايق فكيف السلبية ويمكن ان يكون قوله ولا واسطة
بينهما ردا على القايلين باثبات ارادة محدثة لا فى محل فان تلك
عرض والعرض هو الحال فى المتحيز اما الجسم فى عرف المعتزلة
فانه عبارة عن الطويل العريض العميق قال اكثرهم وهو انما يحصل
من ثمانية جواهر اذ من تالف جوهرين يحصل الخط ومن الخطين
السطح ومن السطحين الجسم وقال الكعبى انه يحصل من اربعة
جواهر ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها ويصير كمخروط وقال الاخرون
انه يحصل من ستة جواهر مثلث مركب ثلاثة جواهر على مثله
وقال ابو الحسن الاشعرى ان الجسم عبارة عن المتالف مطلقا
فالمتالف من جوهرين جسم وهو مخالف للعرف وقال الاوايل
الجسم يقال على الطبيعى وهو الجوهر القابل للابعاد الثلاثه
المتقاطعه على الزوايا القوايم وعلى التعليمى وهى الابعاد الثلاثة
انفسها وهى عرضى عندهم والنزاع فى ذلك لفظى

فى الجزء الذى لا يتجزى ولابد فى كل جسم من الانتهاء
الى الجوهر وانكر النظام والنقطة لازمة له والكرة فوق السطح

تلاقيه بجزء غير منقسم والا كان لكل مضلعا وقد فرضناه كريا
اختلف الناس فى ذلك فذهب الاوايل الى ان
الجسم واحد فى نفسه متصل قابل للقسمة الى ما لا يتناهى وان
تلك لا تخرج بالفعل واخرون منهم قالوا انه مركب من اجزاء لا
تتجزا غير متناهية وهو مذهب النظام وهذان القايلان اتفاقا
على نفى الجوهر الفرد واما المتكلمون فانهم قالوا الجسم مركب
من اجزاء لا تتجزى متناهية وابطل المص كلام الفريقين بوجهين
الاول ان النقطة امر وجودى لانها نهاية الخط ولان الخط
انما يلاقى غيره بالنقطة وهى غير منقسم اتفاقا ولانها لو انقسمت
لم تكن طرفا ونهاية بل احد الجزئين ويعود البحث فيه فان كانت
جوهرا ثبت المط وان كانت عرضا افتقرت الى محل هو جوهر
والا تسلسل ويكون غير قابل للقسمة والا لانقسمت هذا خلف
الثانى انا نفرض كرة حقيقية فوق سطح مستو فان تلك الكرة
تلاقيه بما لا ينقسم والا لم تكن الكرة حقيقية لانا نخرج من مركزها
الى طرفى ذلك المنقسم خطين ونوقع عليه عمودا فيكون العمود

اقصر

اقصر من الخطين لانه يوتر الحادة وهما يوتران قايمتين فتكون
مضلعة هذا خلف فنقول اذا تحركت الكرة حتى لاقت السطح
باجزايها كانت منتقلة من نقطة الى اخرى فتكون مركبة من النقط
وهو المط احتجوا بالجوهر بين الجوهرين فانه ما بينهما بشى واحد
لزم التداخل والا لزم الانقسام وهذه حجة قوية اعتمد
المتكلمون ههنا بشى ضعيف قال بعض المحققين على الاول
النقطة لا تجب انقسامها لانقسام المحل لانها عرض غير سار
قلنا المفهوم من العرض السارى هو ان يكون شايعا فى اجزاء
حاملة ومن غير السارى ان يكون حاصلا فى بعض اجزائه دون
فالنقطة تستحيل ان تكون من قبيل الاول فيلزم ان يكون حاصلة
فى البعض ثم نقول ذلك البعض اما ان يكون منقسما او غير
منقسم وهو ما ذكرناه بعينه وقال على الثانى ان ملاقاة الكرة
للسطح انما يكون بنقطة هى طرف قطر الداير المار بالمركز
وموضع التماس قلنا القطر انما يوجد للكرة بسبب الحركة
او بالفرض ولا يجب فى ملاقات الكرة للسطح حركتها ولا فرضنا

القطر مع حصول الملاقاة بالفعل المستلزم لوجود النقطة بالفعل
فكيف يكون طرفا لما لم يوجد   في تماثل الاجسام
والاجسام متماثلة لاستوائها في التحيز واشتباهها
بتقدير الاستواء في الاعراض   هذه مسئلة يتوقف
عليها مباحث مهمة تاتي وقد اتفقت المعتزلة على تماثلها
الا ابا اسحق النظام فانه قال بتخالفها والاوايل والاشاعرة
وافقوا المعتزلة والدليل على تماثلها وجوه احدها انها متساوية
في الحصول في الحيز ولا معنى للجسم الا الحاصل في الحيز الثاني
انها بتقدير تساويها في الاعراض يقع فيها الاشتباه ولولا تماثلها
لما كان كذلك الثالث انها متساوية في قبول الاعراض والكل
ضعيف اما الاول فلان الحصول في الحيز من لوازمها والمختلفات
قد تتفق في اللوازم واما الثاني فلانه انما يصح على تقدير ان
شاهد جميع الاجسام وايضا فالاستاوي في الجنس لا يقتضي
التساوي في نفس الامر واما الثالثة فكالاول والاقرب ان يقال
انها باسرها تتفق في حد واحد ويستحيل ذلك في المختلفات

ولان

ولان المفهوم من الامتداد شيء واحد وهو معنى الجسم ولا
يتم الا بعد نفي الهيولى والى هذا اشار المص بقوله لاستوائها
في التحيز لانه هو الامتداد   في جواز خلو الاجسام
عن الطعوم والالوان والروايح   وقد خلو الجسم
من الطعم والريح واللون كالهواء اتفقت المعتزلة عليه وخالفت
الاشعرية فيه احتجت المعتزلة بالهواء فانه لا يحس منه بطعم
ولا بلون ولا برايحة وعدم الاحساس مع حصول الشرايط
تقتضي العدم احتجت الاشاعرة بقياس اللون على الكون وبقياس
ما قبل الاتصاف في الاعراض القارة على ما بعده والجواب انهما
ضعيفان لعدم الجامع بينهما والفرق في الثاني ان العرض الباقي
لا يزول بعد الطريان بخلاف ما اذا لم يوجد
في ان الاجسام مرئية   وهي مرئية واعتبارها
بالحصول في الحيز المبطل لشبهة القوية في العرض
هذا مما لا خلاف فيه لكن الاوايل قالوا انها غير مرئية بالذات
بل بواسطة اللون والضوء واحتج المتكلمون بانا نرى الطويل والطول

ليس بعرض لما ثبت من تركب الجسم من الجواهر فلو كان عرضا
لكان محله جوهرا فردا لاستحالة تعدد المحل فيلزم انقسامه
فثبت انه نفس الجوهر وما اعترض بعود المحذور عليهم لان الطول
اذا كان نفس الجوهر لزم الانقسام فلم يبق الا ان يكون عرضا
هو التاليف في سمت مخصوص والتاليف عرض فالمرئي عرض
اجابوا بانا نرى الطويل حاصلا في الحيز وليس العرض كذلك
والمص جعل هذا الجواب دليلا براسه هو انا نرى ماهيته حاصلة
في الحيز ويمتنع ان يكون العرض كذلك وخلاصة الدليل الاول
ان المرئي يرى طويلا فليس بعرض والثاني انه يرى حاصلا في
الحيز فليس بعرض في اثبات الخلا ولا
بد في العالم من الخلا والا لزم ان العالم لا يزال منتقلا عند
تنقل بعوضة واحدة وهذا محال المتكلمون اتفقوا
على اثباته وخالف فيه الاوايل احتج المتكلمون على اثباته بوجهين
الاول لولا الخلا لزم التداخل او الدور او حركة العالم عند
حركة الخردلة التالي بانقسامه باطل بيان الملازمة ان الجسم

اذا

اذا تحرك فاما الى مكان مملوء او فارغ فان كان الاول فان
بقي الثاني حال حركة الجسم الاول لزم الاول وان انتقل
فان كان مكان الاول لزم الثاني وان كان الى مكان اخر
لزم الثالث الثاني انا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها لزم
الخلا في الوسط والاوايل اجابوا عن الاول بالتخلخل والتكاثف
الحقيقيين وهو مبني على كون المقدار زايدا على ذات الجسم
وعن الثاني ان الرفع ان كان مستويا ارتفع الحكم الاول وهذا
مما يستعمله اصحاب الحيل وان لم يكن مستويا ارتفع جانب قبل
اخر ويميل الوسط بالهواء الداخل اليه ثم احتجوا بان الخلا مقدار
فهو كم والمتكلمون قالوا التقدير للجسم المفروض فيه كما نقدر
خارج العالم فنقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان
لكان ذلك المحيط واقعا خارج العالم الثاني ان وجود الخلا
يستلزم مساواة الحركة مع العايق لها من دونه كما نفرض جسم
يتحرك في الخالية في زمان وفيما مملوء في اكثر ونفرض ارق
بنسبة الزمانين الحركة الخلايية والمتكلمون قالوا المحال تثبيتا

لوجعلنا الزمان مقابلا للعايق اما اذا جعلنا نقيضه للحركة
والباقى للعلايق فيزيد وينقص على نسبته فلا استحالة
ثم اعترض عليهم بعض المحققين بان الحركة بنفسها لاتوجد
الا فى حد ما من السرعة والبطو فكيف يستدعى زمانا يستحقه
فان استحقت الزمان فانما يكون بسبب المعاوق والجواب
ان الحركة وان استلزمت السرعة والبطوء لكنها لاتخرج عن
حقيقتها وهى من حيث هى لاتعقل الا مع الزمان
فى تعريف الحركة والحركة حصول الجوهر فى حيز عقيب
حصوله فى حيز قبله الحركة عند المتكلمين عبارة عن
حصول الجوهر فى حيز عقيب حصوله فى حيز قبله وهو مبنى على
القول بالجوهر الفرد وبنا على الاثات وبنا على الحركات التى
لاتنقسم والاوايل قالوا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث
هو بالقوة وجعلوا الحركة هى الانتقال لا الحصول فى المكان
الثانى لان الحركة تكون قد انتهت وانقطعت ثم جعلوها
اسما لمعنيين احدهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا

الى

الى المنتهى والثانى المتوسط بين المبدا والمنتهى وجعلوا و
جود الاول ذهنيا فى زمان والثانى خارجيا فى ان
فى تعريف السكون والسكون حصوله فى حيز واحد
اكثر من زمان واحد هذا تعريف السكون عند المتكلمين
وجعلوه مقابلا للحركة تقابل التضاد واعلم ان على تفسيرهم
الحركة والسكون بما فسروهما به لايكون بينهما تقابل بل تكون
الحركات فى السكنات اذ قد اشتركا فى الحصول فى الحيز و
الفارق بينهما الثبات والزوال وذلك لايستدعى تغاير
الشخص كالشاب والشيخ اما الاوايل فجعلوا السكون عبارة
عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينه وبين
الحركة تقابل العدم والملكة فى ان ذلك الحصول
ليس بمعنى وليس حصوله بمعنى بل نفس الحصول
هو الحركة اختلف الامامية فى هذه المسالة فقال
السيد المرتضى ان الحركة معنى يوجب انتقال الجسم والسكون
معنى يوجب لبث الجسم فى الحيز وهو مذهب ابى هاشم

واتباعه قالوا وذلك المعنى هو الكون هو يقتضي الحصول في
الحيز والحصول يقتضي الكائنية والمص نفى هذا المعنى وهو
مذهب ابي الحسن وساير النفاة والدليل على نفيه وجهان
احدهما انه لو كان ذلك المعنى ثابتا من فعلنا لعلمناه اجمالا
وتفصيلا بالضرورة والعلم منتف الثاني ان ذلك المعنى الذي
يوجب الحصول في الحيز ان صح وجوده قبل الحصول في ذلك
الحيز فان اقتضى اندفاع الجوهر اليه فهو الاعتماد والا لم يكن
بان يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز اولى من حصوله في
غيره الا بمنفصل يعود الكلام فيه وان لم يصح وجوده الا بعد
حصول الجوهر في ذلك الحيز لزم الدور لان حصول الجوهر
فيه محتاج الى ذلك المعنى احتج المثبتون بانا لو قدرنا على جعل
الجسم متحركا لقدرنا على ذاته كالكلام والجواب القياس باطل
انا نعلل القدرة في الكلام على الصفة بالقدرة على الذات لا
بالعكس   في استحالة الانتقال والبقاء على الاعراض
لا يصح عليها الانتقال والبقاء لانهما عرضان

والعرض

والعرض لا يقوم بالعرض   اما الانتقال عليها فنفي
قد اتفق عليه العقلاء واعلم ان الانتقال نفس الحصول في حيز
بعد الحصول في حيز اخر وهو واجب الانتفاء عن العرض قطعا
لا يحتاج فيه الى دليل انما المحتاج الى الدليل هو امتناع حلول
العرض في محل دون محل والمص ابطل الانتقال عليها باي تغيير
اخر لان الانتقال عرض فلا يقوم بالعرض لابد في اخر الامر
من جسم يقوم فيه تلك الاعراض فهو المحل بالحقيقة وهذه
الحجة ضعيفة لجواز قيام العرض بالعرض كالسرعة القايمة بالحركة
والاوايل في هذا الباب طريق اخر قالوا العرض مشخص وعلة
تشخصه انما هو الحاصل والا لكان العرض غنيا عن محله اما في
وجوده فبالفاعل واما في تعينه فبالتشخص والتالي باطل واذا
استند الى المحل امتنعت المفارقة واما امتناع البقاء عليها ففي
مختلف فيه ذهبت الاشاعرة اليه وجوزت المعتزلة بقاء
وهو مذهب الاوايل وادعى ابو الحسن الضرورة في بقاء
بعض الاعراض واستدل غيره بانها باقية في الزمان الاول

فيجوز في الثاني والا لزم الانتقال من الامكان الى الامتناع
وهذه حجة ابطلناها في كتاب المناهج واستدلت الاشاعرة
بوجهين الاول انها لو بقيت لزم قيام العرض وهو البقاء
بالعرض الثاني انها لو بقيت لما عدمت لاستحالة استناد
العدم الى الذات والا لزم الانتقال من الامكان الى الامتناع
والى طريان الضد لانه ليس احدهما بالاعدام لصاحبه اولى من
العكس لا يقال الطارى يعدم السابق لكونه متعلق السبب
ولجواز زيادته على السابق ولاستحالة اجتماع الوجود والعدم
لو عدم الطارى بخلاف الباقي لانا نبحث عن الاول باشتراكهما
في الحاجة وعن الثاني بالمنع من جواز جمع المثلين وعن الثالث
انه يلزم على تقدير ان يقول بوجود الطارى لم يعدم ونحن
نقول انه ممتنع وجوده ولا الى الفاعل لاستحالة استناد الاعدام
الى الفاعل لانه ان لم يفعل شيئا فلا اعدام وان فعل كان
وجوديا فيكون ضدا ولا الى انتفاء شرط لان شرط العرض
الجوهر وهو باق والكلام في عرضه كالكلام في عدم العرض

والحجتان

والحجتان رديتان اما الاولى فلتوقفها على كون البقاء عرضا و
امتناع قيام العرض بالعرض واما الثانية فلجواز استناد العدم
الى ذاته كما هو قولكم في الزمان الثاني او الى زوال الشرط وهو
ان يكون الاعراض الباقية مشروطها عراض لا تبقى فعند انقطاعها
يفنى الباقي او الى الفاعل وقوله ان فعل كان وجوديا ممنوع
لان تاثيره في امر متجدد وليس هو اتحاد معدوم بل اعدام موجود
فلم قلتم ان الاول ممكن دون الثاني فان الممكن اذا حصل معه
ترجيح احد الطرفين وجب حصول الراجح وجودا كان او عدما
وقوله شرط العرض الجوهر فقط ممنوع فان الجوهر قابل ويجوز
توقف العرض على غيره   في احكام الجوهر والاعراض
في حد الاجسام   القول في احكامها
مسالة الاجسام حادثة لانها اذا اختصت بجهة فهي اما للنفس و
يلزم منه عدم الانتقال او لغيره وهو اما موجب او مختار
قولنا والموجب يبطل ببطلان التسلسل ولانها تخلو من
الاعراض الحادثة لعدمها المعلوم والقديم لا يعدم لانه واجب

الوجود اذ لو كان وجوده جايزا لكان اما بالمختار وقد فرضناه قد بما
او بالموجب ويلزم منه استمرار الوجود فالمقصود ايضا حاصل
هذه المسالة من اعظم المسائل في هذا العلم ومسا
مسائله كله عليها وهي المعركة العظيمة بين المسلمين وخصومهم
واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك اختلافا عظيما وضبط اقوالهم
ان العالم اما محدث الذات والصفات وهو قول المسلمين
كافة والنصارى واليهود والمجوس واما ان يكون قديم الذات
والصفات وهو قول ارسطو وباوقرسطس وثامسطيوس وابي
نصر وابي علي سينا فانهم جعلوا السموات قديمة بذاتها وصفاتها
الا الحركات والاوضاع فانها قديمة بنوعها بمعنى ان كل حادث
مسبوقا بمثله الى ما لا يتناهى واما ان يكون قديم الذات محدث
الصفات وهو مذهب انكساغورس وفيثاغورس وسقراط
والثنوية ولهم اختلافات كثيرة لا تليق بهذا المختصر واما ان
يكون محدث الذات قديم الصفات وذلك مما لم يقل به احد
لاستحالته وتوقف جالينوس في الجميع والدليل على الحدوث

وجهان

وجهان الاول ان الاجسام لا بد لها من جهات واحياز تخص
كل جسم بحيز وجهة بالضرورة والا لكان الجسم حاصلا لا في
حيز وجهة وهو باطل قطعا او يكون حاصلا في كل الجهات و
هو باطل ايضا بالضرورة واذا ثبت ذلك فنقول اختصاص الجسم
بذلك الحيز اما ان يكون لذات الجسم او لغيره والاول باطل
وان لزم عدم انتقاله عن تلك الجهة وهو باطل بالضرورة لانا
نشاهد حركة الاجسام الفلكية والعنصرية وان كان غيره فاما
ان يكون قادرا مختارا وهو المطلوب لان بحث المتكلمين عن حدوث
الاجسام ليس مقصودا لذاته بل لاثبات واجب الوجود و
صفاته واما ان يكون موجبا ويلزم التسلسل اما اولا فلانه
اما واجبا فيلزم عدم الانتقال والتغير وهو باطل لما قلناه
في امتناع الاستناد الى الذات واما جايز مفتقر الى موثر اما
مختار وهو المطلوب او موجب ويعود المحال واما ثانيا فلان
ذلك الموجب ان كان مجردا تساوى اثره في الاجسام فلا
تخصيص للبعض بجهة دون اخرى وان كان مقارنا افتقر

الجسم في الاوصاف الى اخر اما مختار وهو المط او موجب وهو
مجردا ومقارن ويتسلسل لكن التسلسل باطل على ما ياتي
وهذا دليل حسن اجاب المص من المثبتين الا ان بعض
مقدماتهم كانت فاسدة والمص اصلحه حتى صار هكذا الوجه
الثاني ان الاجسام لا تخلوا من الحوادث وكل ما لا يخلوا
من الحوادث فهو حادث وهو المشهور عند المتكلمين وهو
مبني على ربع دعاو اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم
عنها وسبق العدم على مجموعها وحدوث كل ما لا ينفك عن
هذه والمقدمة الاولى قد اشتملت على الدعاوي الثلاث انه اما
المقدمة الاولى فلانا نعلم ان الجسم ينتقل من الحركة الى السكون
وبالعكس ويتبدل عليه احدى الحالتين بالاخرى وكذا في
الاجتماع والافتراق ولا يجوز ان يكون المرجع بهذه الى ذات
الجسم لبقائه ولا الى العدم اما اولا فلانها محسوسة والعدم
لا يكون محسوسا واما ثانيا فلان الحركة مثلا تتبدل بالسكون
وترتفع به وذلك يقتضي ثبوت احدهما وايا كان كان الاخر

مثله

مثله لتساويهما في الماهية وافتراقهما بعوارض واما ثالثا فلانها
ليست اعداما مطلقة بالضرورة ولا اعدامهم ملكات والا لوجب
ان تتصور ملكاتها سابقا على تصورها ونحن لا نعقل شيئا يكون
نسبته اليها نسبة الملكة الى العدم فلا بد من امور زايدة على الجسم
هي الاكوان فان قيل هذا ابتناء على ثبوت الجوهر في المكان
وهو فرع على المكان وهو ليس ثبوتي لانه اما جوهر او عرض و
الاول محال لانه ان كان مجردا استحال حلول المقارن فيه وان
كان مقارنا لزم التداخل الا ان نعني بذلك المماسة
وهو مسلم ولان كل متحيز له مكان ويتسلسل لا دفعة واحدة
وان كان عرضا لزم الدور وان لم يكن ثبوتيا استحال حلول الجوهر
فيه لانه لا يعقل حصول الجوهر في المعدوم وان سلمنا لكن التبدل لا
يقتضي الثبوت لانه تعالى كان عالما بان العالم سيوجد ثم بعد
وجوده تبدل علمه بالوجود ولانه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا و
ليس صفة ثبوتية والا لتسلسل والجواب عن الاول انه لم لا يكون
بالمكان جوهرا كما ذهب اليه افلاطن وذلك لان الجوهر ينقسم

الى مقاوم للداخل عليه مانع له وهو الذى يمتنع فيه الداخل والى
غير مقاوم يمتنع عليه وهو الانتقال وهو المكان وهو البعد و
الجوهر المانع يمكن ان يداخل حيز المانع وذلك هو كون الجوهر
فى المكان سلمنا لكنه لا يجوز ان يكون عرضا هو السطح الباطن
من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى والدور
يلزم لو قلنا المكان يفتقر الى المتمكن اما اذا قلنا انه يفتقر الى
غيره فلا دور واذا لم يكن ثبوتيا لم يكن حصول الجوهر فيه
حصوله فى المعدوم بمعنى انه فى العدم وعن الثانى ان التبدل
فى الاضافات وهو لا يقتضى التبدل فى الذات والصفات
هكذا قال بعض المتاخرين وليس بجيد لانا نقول التبدل
ها هنا قد وجد فان اقتضى ثبوت المتبدل فيه لزم المحذور
والا اتجه النقض والصفات ان يقال ليس مطلق التبدل
يقتضى ثبوت شئ من المتبدل فيه بل التبدل الذى يستحيل
خلو الماهية عنهما من حيث هما هما ولو منع التبدل فى العلم
وانتفاء الفاعلية وعلى ما يأتى البحث فيهما كان وجها وهذا

الدليل

الدليل يظهر كل فرد من افراد الحركات وغيرها حادثا اذ تبدلها
يقتضى انعدام افرادها والقديم لا ينعدم لانه اما ان يكون
واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه واما ممكن الوجود
لذاته فيستند الى فاعل اما مختار وهو محال لان المختار
انما ان يفعل بواسطة القصد وهو لا يتوجه الى الموجود فلا
يجوز ان يكون فعل المختار قديما او موجب لا يقال يمنع
استحالة عدم القديم فان الله تعالى كان قادرا على ايجاد زيد
ابتداء فاذا اوجد زالت تلك القدرة الازلية وقد كان
عالما بانه سيوجد فبعد الوجود الى ذلك العلم مع قدم القدرة
والعلم لانا نقول ان تلك اضافات لا تحقق لها فى الخارج
فزوالها لا يقتضى جواز عدم القديم اما المقدمة الثانية
وهى ان الجسم لا ينفك عنها فقريبة من البين لان كل جسم
فى مكان فان كان لابثا فيه فهو الساكن والا فهو المتحرك لا يقال
الجسم اول ما خلقه الله تعالى ليس بمتحرك ولا ساكن فيبطل
الحصر لانا نقول كلامنا فى الجسم الباقى لا فى الحادث سلمنا

لكن هذا المنع يعود بالابطال على الخصم وهو مساعد لنا اما
المقدمة الثالثة وهى الطامة العظمى فقد استدل المتكلمون
عليها بوجوه احدها ان كل واحد من هذه الحركات حادث
فالكل كذلك اعترض عليهم بعض المحققين بان حكم الكل
قد يخالف حكم الافراد الثانى انها تزيد وتنقص وما لا يتناهى
ليس كذلك فلها بداية فلكل حادث اعترض عليهم بالنقض
فى المقدمة الاولى بمعلومات الله تعالى ومقدوراته الثالث
التطبيق وهو ان نطبق الجملة المبتداة من الان الى الازل من
زمان الطوفان اليه فيظهر التفاوت فى المبدا لاتحاد الطرفين
عندنا فرضا اعترض عليهم بان التطبيق ههنا لا يفرض الا
فى الوهم بشرط ارتسام المتطابقين فيه وذلك محال فيما
لا يتناهى فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل
الا فى الوهم لا فى الوجود وايضا الزيادة والنقصان انما
نفرض فى الطرف المتناهى لا فى الطرف الذى وقع النزاع فى
تناهيه فهو غير موثر فيه ثم احتج على هذا المط بان كل حادث

موصوف

موصوف بكونه سابقا على ما بعده لاحقا لما قبله والاعتباران
مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدية من الان
تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو
بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار
متطابقين فى الوجود ولا محتاج فى تطابقهما الى توهم تطبيق
ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب
الذى وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية فى الماضى
لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق السوابق الزايدة
عليها بمقدار متناه فيكون متناهية ايضا ولما بين امتناع
وجود حوادث اول لها فى جانب الماضى وتبين فيما مر امتناع
وجود حوادث لا اول لها منتهى اليه وهو سكون ازلى وقد
تبين امتناع وجود ما لا تخلو الاجسام عنها فى الازل و
تبين فيه امتناع وجود الجسم فى الاول واعلم ان الاعتراض
الاول غير صواب لان حكم الاخر وان كان قد يخالف حكم
الجملة لكن لا يجب بل قد يتفق احكامها وههنا الكل والجزء

من المواضع التى ادعى المتكلمون وجعل الاتفاق فيهما وذلك
لان الكل قد يراد به الكل النوعى وقد يراد به الكل المجموعى وقد
يراد به كل واحد والثالث غير مراد ههنا فبقى احد الاولين
لكن ايهما فرض كان حدوث كل فرد مستلزما لحدوثه لامتناع
وجود النوع خارجا منفكا عن شخص ووجود الكل بدون
جزءه واما الاعتراض الثانى فقد اجاب المتكلمون عنه بالفرق
فان معلومات الله تعالى ومقدوراته ليست امورا ثابتة بل
معناه ان الله تعالى لا يوجب فعلا الا وهو قادر على غيره و
عالم به وعن الثالث ان الحكم بالتطبيق ليس بالوهم بل العقل
الذى يعقل الامور التى لا تتناهى ثم ما ادرى كيف منع من
التطبيق الذى هو عبارة عن مقابلة كل جزء بنظيره ومناسبته
به مع ان مبنى برهانه على ذلك اذا اعتبار السابقية واللاحقية
لكل جزء انما هو بالقياس الى اخر وذلك يتوقف على استحضار
الجميع فان اسند نحو هذا الى العقل فلم لا يقول بمثله وقوله
ان الزيادة والنقصان انما فرضنا فى الطرف المتناهى لكنا بعد

التفاوت بينهما فرضنا نفرض تطابقهما ثم ان هذا البرهان
استعمله الاوايل فى تناهى الاجسام والفرق بان تلك امور
وجودية بخلاف الاشياء التى تقع التطبيق فيها ههنا فلا تحتاج
تلك الى حكم الوهم باطل لانه لا بد من اعتبار عقلى او وهمى
يحكم بالتطبيق فى تلك الامور الوجودية واما المقدمة الرابعة
فضرورية

فى ابطال التسلسل

وبطلان التسلسل بعرض نقصان جملة فاما ان لا يؤثر او يؤثر
وكلاهما محالان ولان ما لا يتناهى لا ينقضى بالافراد ولان
حركات بعض الافلاك اكثر من بعض وقبول التفاوت فى مثل
هذا محال ومعلومات القديم ومقدوراته لسبب اعدادها محققة
لا نهاية لها بل المعلوم الصلاحية لما كان الدليل
الذى ذكرناه مبنيا على وجوب النهاية فى الحوادث وامتناع
تسلسلها ذكر ما يبطل التسلسل ليتم الدليل واعلم ان المراد من
التسلسل هو ترتب امور بينها ارتباط الا الى النهاية والاوايل
شرطوا فى ابطاله امرين الاجتماع فى الوجود والترتيب الوضعى

كالاجسام او الطبيعي كالعلل في المعلولات والمتكلمون لم يشرطوا
ذلك والمص استدل على بطلانه مطلقا بوجوه احدها التطبيق
وهو ان فرض جملة لاتتناهى من الان الى الازل واخرى من
زمان الطوفان ثم اطبق احد الجملتين بالاخرى ويعود البحث
المذكور في المسالة السالفة وقوله وكلاهما محال لان اى التاثير
وعدمه اما عدم التاثير فبالضرورة فانا نعلم ان الشيء ليس مع
غيره كهو لا مع غيره واما التاثير ولوجود تناهى الجملتين
ضرورة انتقاص الناقصة من الطرف الاخر فيتناهى الاخر
ادبتناها ان الحركات لو كانت غير متناهية لكانت حركة اليوم
موقوفة على منقضى ما لايتناهى بالافراد محال اى كل فرد عقيب
اخرها الموقوف على المستحيل يكون مستحيلا وثالثها ان حركات
زحل اقل من حركات الشمس وهي اقل من حركات القمر وكل ما
نقص عن غيره فهو متناه لايقال تنتقض هذه بمعلومات الله
تعالى ومقدوراته فانهما غير متناهيين واحدهما اقل من الاخر
فثبت الحكم لانا نقول معنى قولنا انه لامتناهى مقدوراته
معلوماته

ومعلوماته انه ما من فعل وجد الا وهو عالم به قادر عليه
والدليل على ابطال التسلسل على طريقة الاوايل ان تلك
الامور ممكنة بالضرورة فلابد من موثر ليس ذات المجموع
والا كان الشيء موثرا في نفسه ولا كل واحد لانه لايجب به
الجملة ولا البعض لذلك ايضا ولانه لايوثر في نفسه ولا
في علله فلابد من شيء خارج عن الممكنات فثبت المط وهو
وجود مبدا اول لايسبقه غيره والتطبيق اعترض بعض
المحققين فقال هذا الدليل انما يتم به المجموع الامور غير المتناهية
موثرا بسبب احتياج المجموع الى احاده وانما يجب من ذلك
ان يكون للمجموع موثرات لانهاية لها هي الاحاد فاذا لم
يكن كل واحد من تلك الاحاد علة لنفسه ولا لعلته يلزم
ان لايكون علة بانفراده للمجموع ولايلزم ان لايكون مع هو
ساير الاحاد علة بل الحق ذلك وح يكون علل المجموع داخلة
فيه ولايلزم من ذلك ان يكون علة المجموع خارجة عنه فلا
يتم مطلوبه وفي قوله واذا لم تكن علة لنفسه ولا لعلته لم تكن

علة لذلك المجموع نظر لانه ان اراد انه لم يكن علة تامة كان صحيحا
وان اراد به لا يكون جزء من علة لم يكن صحيحا لانا اذا فرضنا
مجموعا مؤلفا من واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب
علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لا لنفسه ولا لعلته ومع ذلك
يكون كل واحد منهما جزءا من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع
علة خارجة عنه واقول الافراد اذا اجتمعت فقد يحصل لها مع
الاجتماع صورة اخرى او هيئة وقد لا يحصل ما لا يزيد على
الافراد والجملة التى اخذناها بحرمهينا بالمعنى الثانى فهى نفس
احادها فلو اثرت الاحاد فيها لزم ان يكون الشى موثرا فى نفسه
ثم نقول الممكنات كلها قد اشتركت فى امر هو امتناع وجودها
بها بل لا بد لها من موثر خارج عنها والا لشاركها فى امتناع
الوجود فكيف يعطى فيكون واجبا قال الشيخ فى الالهيات
الممكنات كلها متناهية وغير متناهية اشتركت فى كونها اوساطا
الا المعلول الاخير فانه طرف فلا بد من طرف اخر هو الواجب
فى شبه الخصوم والرد عليها

وحجة الخصم ان حدوث العالم بعد ان لم يحدث يفتقر الى
مخصص ويلزم المذهب ولان الامكان متحقق اذ لا بد فلا
من محل وايضا فهو حوادث فكيف يكون عاطلا مدة عن الجود
وهنا يدفعه ان فرض قدم الحادث محال فلا مخصص سواه
وعلته بخرج الشبه   لما استدل على مطلوبه شرع فى
الشبه التى يوردها الاوايل على نقض مطلوبه وبين وجه الانفصال
عنها وقد ذكرهنا ثلث شبه الشبهة الاولى وهى اقواها ان
تقريرها ان المؤثر التام فى ايجاد العالم انما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما لزم وجود اثره معه والا لكان تخصيص بعض
الاوقات بالحدوث فيه ان لم تفتقر الى مخصص لزم رجحان
احد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وان افتقر لم يكن
المؤثر التام ازليا هذا خلف ولانا ننقل الكلام الى ذلك المخصص
ويلزم التسلسل وان كان حادثا افتقر الى محدث بالضرورة
فان كان مؤثره التام ازليا لزم اتحاده ازلا هذا خلف وان
كان حادثا لزم التسلسل وهو محال ايضا هذه اقوى شبه

القوم الشبهة الثانيه قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان يفتقر
الى محل ثابت ازلى وهذا يفتقر الى مقدمات الاولى سبق
الا وذلك ظاهر لان قبل حدوثه ليس بواجب والا لوجد
قبل وجوده ولا ممتنع والا استحال وجوده دايما فثبت الا
مكان المقدمة الثانيه انه يفتقر الى محل وذلك لان الامكان
نسبة بين الوجود والماهية فهو مغاير لها وليس بجوهر وكان
عرضا محتاجا الى المحل المقدمة الثالثه ان ذلك المحل يكون
ثبوتيا لان الامكان ثبوتى وقد استدلوا عليه بانه نقيض
لا امكان وهو عدمى فيكون نقيضه ثبوتيا وهو مغاير
لصحة اقتدار القادر لانا نعللها به المقدمة الرابعة ان ذلك
المحل يكون ازليا لانه لو كان حادثا لافتقر الى امكان اخر
ولزم التسلسل وذلك المحل هو الهيولى واذا ثبت قدم
الهيولى لزم قدم الصورة لاستحالة انفكاكها عنها والا لكانت
نقطة او خطا او سطحا وجسما ان كانت ذات وضع او كونها
مقارنة مع فرض التجرد او الترجيح بحصولها فى مكان خاص

لا لمرجح

لا لمرجح والكل محال والهيولى والصورة هما الجسم فيكون
الجسم قديما الشبهة الثالثه ان ايجاد العالم جود فلو كان حادثا
لزم تعطيل الله تعالى عن الجود مدة لا تتناهى وهو محال واجاب
المص عن الجميع بشئ واحد وهو ان فرض وجود العالم فى
الازل محال لانه حادث له اول والازل ينافى ذلك وفيما
لا يزال هو ممكن فقد ظهر الفرق والتخصيص وهو ان ايجاده
ازلا محال وفيما بعده ممكن من غير احتياج الى حدوث امر
فى الذات او خارج اما تخصيص ايجاده بوقت دون اخر
فذلك يستند الى المصلحة او غيرها من الاسباب التى
نعجز عن تفصيلها وبهذا يظهر الجواب عن الثانى لانه اذا كان
مستحيلا لم يكن فى الازل امكان ولا حادثة ولا غيرها وعن
الثالث ايضا لان ترك الجود للاستحالة ليس تعطيلا مع انه
خطابى وقد اجاب المتكلمون عن الشبهة الاول ان وجوب
قدم الاثر عند قدم المؤثر انما يصح اذا كان المؤثر موجبا اما
المختار فلا ولهذا يخصص الجايع والعطشان والهارب احد

الرغيفين والانائين والطرفين على الاخر لمرجح وايضا يجوز
ان يكون المخصص هو الارادة الازلية والعلم بايقاعه في وقت
وقوعه او المصلحة وايضا فطلب التخصيص انما يتوجه لو امكن
غيره وايجاد العالم قبل وجوده محال اذ لا قبل هناك وبالجملة
فالاوقات التي يطلب فيها التخصيص معدومة ولا يمايز
بينها الا في الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة انما
يتبدى وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع
ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا و
ايضا فهو معارض بالحادث اليومي وعن الشبهة الثانية بالمنع
من كون الامكان ثبوتيا لوجوه احدها انه اما ان يكون واجبا
وهو محال والا كان الممكن واجبا او ممكن فيتسلسل او ممتنعا
فيكون الممكن ممتنعا الثاني ان الشيء قبل حدوثه ممكن فيكون المعدوم
متصفا بالثبوتي الثالث كيف تعقل حلول صفة الشيء في غيره
الرابع ان الهيولى ممكنة فلها هيولى اجاب بعض المحققين
عن الاول بان الامكان امر عقلي فهما اعتبر العقل للامكان ماهية

ووجودا

ووجودا حصل فيه امكان وانقطع اعتباره وقال وتحقيقه
ان يكون الشيء معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا و
جوده غير كونه الة للعاقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو الة
لتعقله بل انما ينظر فيه مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله
فيكون معقوله السماء لا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل
السماء ولا يحكم عليها بل يحكم ان المعقول بتلك الصورة هو
السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة اي يجعلها معقو لا
منظورا اليها لا الة في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا
في محل هو عقله ممكن الوجود وهذا الامكان هو كالة للعاقل
بها يعرف حال الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا
ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود او جوهرا او
عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان نظر في امكانه او وجوده او وجوبه
لم يكن بذلك الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا في محل هو
العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير متناهية اذا تقرر هذا فالا مكان
من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او ممكنا وانا

الرغيفين والاناثين والطرفين على الاخر لمرجح وايضا يجوز
ان يكون المخصص هو الارادة الازلية والعلم بايقاعه في وقت
وقوعه او المصلحة وايضا فطلب التخصيص انما يتوجه لو امكن
غيره وايجاد العالم قبل وجوده محال اذ لا قبل هناك وبالجملة
فالاوقات التي يطلب فيها التخصيص معدومة ولا تمايز
بينها الا في الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة انما
يبتدى وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع
ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا و
ايضا فهو معارض بالحادث اليومي وعن الشبهة الثانية بالمنع
من كون الامكان ثبوتيا لوجوه احدها انه اما ان يكون واجبا
وهو محال والا كان الممكن واجبا او ممكن فيتسلسل او ممتنعا
فيكون الممكن ممتنعا الثاني ان الشيء قبل حدوثه ممكن فيكون المعدوم
متصفا بالثبوتي الثالث كيف تعقل حلول صفة الشيء في غيره
الرابع ان الهيولى ممكنة فلها هيولى اجاب بعض المحققين
عن الاول بان الامكان امر عقلي فهما اعتبر العقل للامكان ماهية

ووجودا

ووجودا حصل فيه امكان وانقطع اعتباره وقال وتحقيقه
ان يكون الشيء معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا و
جوده غير كونه الة للعاقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو الة
لتعقله بل انما ينظر فيه مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله
فيكون معقولة السماء لا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل
السماء ولا يحكم عليها بل يحكم ان المعقول بتلك الصورة هو
السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة اي يجعلها معقولا
منظورا اليها لا الة في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا
في محل هو عقله ممكن الوجود وهذا الامكان هو كالة للعاقل
بها يعرف حال الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا
ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود او جوهرا او
عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان نظر في امكانه او وجوده او وجوبه
لم يكن بذلك الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا في محل هو
العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير متناهية اذا نظر هذا فالامكان
من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او ممكنا وانما

وصف بشئ من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان
اخر وفى هذا اعتراف بكون الامكان امرا عقليا واعتباريا
ذهنيا لا تحقق له عينا وهو المط فلا يلزم قدم الهيولى وعن
الثانى بان الامكان صفة للمتصور المستند الى الوجود الخارجى
فالشئ حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا بالامكان
وعن الثالث بان ذلك الغير محل الممكن فاذا حل فيه الموصوف
كان حلول امكانه فيه اولى وعن الرابع ان امكان الهيولى بحسب
ماهيتها وهو امر عقلى يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها
والذى نثبته هو الاستعدادى وهو استعداد وجود شئ فيكون
موجودا قبل وجود ذلك الشئ ويحتاج الى محل لانه عرض من
انواع الكيف واعلم ان الجوابين الاولين فيهما اعتراف بكون
الامكان ذهنيا فلا يستدعى محلا فى الخارج وفيه ابطال الدليل
الذى اجاب عن الاعتراض عليه وجوابه عن الثالث ضعيف
لان حلول الشئ فى غيره لا يقتضى جواز حلول صفات ذلك
الشئ فى ذلك الغير منفكا عنه وجوابه عن الرابع ضعيف

ايضا لان الدليل انما يقتضى ثبوت الامكان الراجع الى الماهية
اما الاستعدادى فلا فان قالوا ان كل حادث فلا بد ان
يسبقه استعداد موضوع يوجد فيه كان هو نفس النزاع

فى ان العالم لا يجب ان يكون ابديا

مسئلة العالم لا يجب كونه ابديا لان قبول الماهية للعدم من
لوازمها فكيف يكون ابديا وشبهة الخصم ناشئة من كيفية
الاعدام لان عدم الشئ اما بعلته او بضده او انتفاء شرط
وفى الانتفاء اما بتجدد اولا والضد يلزم الدور والمعدم لا يفعل
النفى فلا بد من الوجود وهو الضد وهذه شبهة باطلة بالواحد
منا ويلزم الضد والعلة غير محوجة الى المعلول اتفق
العقلاء على امكان عدم العالم نظرا الى ذاته الا من خالف
من القدماء الاوايل القايلين بكونه واجبا لذاته وكلامهم
قد بان بطلانه ثم اختلفوا فذهب المسلمون الا الكرامية و
الجاحظ الى ان العالم ليس واجبا لغيره ايضا على الدوام بل
يمكن عدمه نظرا الى الغير وقالت الاوايل والكرامية انه يمتنع

عدمه نظرا الى علته ثم اختلف القايلون بجواز عدمه هل هو
معلوم عقلا او سمعا قال ابو علي الجبائي والاشاعرة بالاول
وقال ابو هاشم الثاني ثم اختلفوا ايضا في كيفية الاعدام
فقالت الاشاعرة انه يفنى لان الله تعالى لم يخلق الاعراض
التي تحتاج الجوهر الى وجودها قال ابو بكر الباقلاني وتلك
الاعراض هي الاكوان وقال في موضع اخر ان الفاعل المختار
يفنى بلا واسطة ومثله قال محمود الخياط وقيل ان الجوهر
يحتاج من كل جنس من اجناس الاعراض الى نوع فاذا لم يخلق
اي نوع كان انعدم الجوهر ومثله قال امام الحرمين وقال
الكعبي انه لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وقال ابو
الهذيل كما انه قال له كن فكان كذلك يقول له افن فيفنى فقال
الجبائيان ان الله تعالى يخلق الفنا وهو عرض فيفنى جميع
الجواهر الا ان ابا هاشم جعل الفنا واحدا وابا علي جعل لكل
جوهر فنا وذلك الفنا يفنى لذاته فهذه هي المذاهب المشهورة
واستدل المص على مطلوبه بان العالم محدث فقد كانت

ماهية

ماهية متصفة بالعدم ثم اتصفت بالوجود فيكون قابلة
لهما وذلك القبول من لوازم تلك الماهية والا كان عارضا
فتفتقر الماهية في قبوله الى قبول اخر ويتسلسل واذا كان
من لوازمها استحال وجود البقاء على تلك الماهية واعلم ان
هذا الدليل صحيح يمكن الرد به على قدماء الاوايل اما على
القايلين بان الوجوب مستند الى الغير فلا لان العالم حال
وجوده مستند الى الغير يكونه واجبا به والا لما وجد واذا
كان واجبا به حالة الحدوث جاز ان يدوم ذلك الوجوب
لدوام المؤثر فاذن ليس طريق الرد هذا بل ان يقال المؤثر
قادر مختار والعالم من حيث الماهية قابل للعدم فيكون
قابلا له باعتبار ماهيته وفاعله واستحالة العدم عليه بالنظر
الى الغير انما يكون اذا كان المؤثر موجبا او يستند في هذا الى
السمع احتج الاوايل بان المؤثر موجب فيلزم دوامه وبان كل قابل
للعدم له هيولى فلو صح العدم عليها تسلسل وبان الوجود
بعد العدم يستلزم ثبوت بعدية لاحقة بزمان عارض لحركة

قايمة بالجسم فيلزم ثبوت العالم حال عدمه واحتجت الكرامية
بان عدم العالم لا يمكن استناده الى ذاته والا لكان ممتنعا
ولا الى الغير لان ذلك الغير اما وجودي وعدمي والاول
اما مختار او موجب لا جائز ان يستند الى العدمي لانه انما
يكون انتفاء شرط او انتفاء علته والا لم يكن له مدخل في تاثير
الاعدام لكن ذلك باطل لان شرط الوجود وعلته موجودات
فيكون الكلام في كيفية عدمه كالكلام في العالم وايضا شرط
الجوهر هو العرض فيكون محتاجا اليه لكن العرض محتاج الى
الجوهر فيلزم الدور ولا جائز ان يستند الى الموجب لانه يعطي
الوجود فاذن لانه ليس الا طريان الضد لكنه محال والا لزم
الدور لان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الاول فلو علل
انتفاء الاول بحدوثه لان التضاد حاصل من الجانبين فليس
انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفيا معا او
يوجدا معا لكن انتفاؤهما محال لان العلة في نفي كل واحد منهما
وجود الاخر فلو انتفيا معا لوجدا معا ووجودهما محال والا لزم

اجتماع

اجتماع الضدين لا يقال الحادث اولى لانه متعلق السبب
فيكون اقوى ولانه حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود
والعدم وهو محال ولانه جاز ان يكون اكثر عددا لانا نجيب
عن الاول بان الباقي متعلق السبب ايضا لامكانه وعن
الثاني ان المحال يلزم لو قلنا انه يوجد الحادث ثم يعدم ونحن
نقول ان الباقي يمنع الحادث من الطريان وعن الثالث ان
اجتماع الامثال محال ولا يجوز ان يعدم بالفاعل لان الاعدام
ان كان وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم و
الا لكان الوجود عين العدم اقصى ما في الباب انه يوجبه
فيرجع الى طريان الضد وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا
فيستحيل استناده الى المؤثر لانه لا فرق في الفعل بين ان يفعل
لم يفعل وبين ان فعل النفي والا لوقع التمايز في العدمات
فتكون ثبوتية والجواب عن الاولين بما ياتي من كون الفاعل
قادرا وما تقدم من كون الامكان عدميا وعن الثالث ان
البعدية والقبلية من الصفات لا يجب وجود معروضهما

كالامكان والامتناع ولانهما يلحقان الزمان فيلزم التسلسل
ولان العدم يوصف بهما والبارى تعالى ولانهما لو كانا و
جوديين لافتقرا الى قبلية وبعدية اخرى ويتسلسل اجاب بعض
المحققين عن الاول بان القبلية والبعدية يلحقان الزمان
لذاته ولما عداه بسببه فلا يتسلسل وعن الثانى انا نلتزم
صحة اتصاف العدم بهما لكن وجودهما فى الذهن يدل على وجود
معروضهما فى الخارج وعن الثالث ان العقل اذا اعتبرهما قبلية
او بعدية حصلتا لهما لكن ينقطع اللبس بانقطاع الاعتبار والاول
ضعيف لانه اذا عقل فى بعض الموجودات حصول السبق
والتاخر من غير زمان فلم لا يعقل فى العدم والوجود وكيف
يصح ان يقال انهما يلحقان الزمان لذاته واجزاء الزمان متشابه
بل هى امور فرضية لا وجود لها الا بالفرض واتصاف بعضها
بالتقدم دون بعض يقتضى وجودها فعلا فيلزم ما لى لاثبات
والثانى ضعيف لان المقتضى لثبوت المعروض فى الخارج
اما ثبوتهما فى الذهن وهو محال بالامتناع والامكان واما كون

الذهن

الذهن يلحقهما بالغير وهو باطل لان الذهن يلحقهما بالعدميات
والثالث تسليم كونهما عقليين لا يدل لان على وجود معروضهما
فى الخارج اذا المعروض هنا القبليات والبعديات الذهنية
وعن الرابع انها شبهة باطلة بالواحد منا واعلم انه قد نقل
عن الكرامية ان الواحد منا اذا مات يعدم فلهذا انقض
الشيخ عليهم بذلك واجاب الشيخ ابو اسحق بوجه اخر وهو
انه يعدم بطريان الضد والدور غير لازم لان انتفاء الاول
بحدوث الثانى وليس حدوث الثانى محتاجا الى الاول
فان كان لا ينفك عنه كما ان العلة لا تنفك عن المعلول وهى
غير محتاجة اليه وحصول الرجحان من غير مرجح ليس بلازم
لجواز ان يكون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف وجه قوته
وايضا فان الباقى حافظ للوجود الحاصل والحادث معط
للوجود والمعطى اقوى من الحافظ فيترجح الحادث سلمنا
لكن لم لا يعدم بالفاعل وما ذكره غير لازم لان قولنا
لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان ويعدم صدور شئ من

الفاعل وقولنا فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن
وبصدوره عن فاعله فالتباين واقع بالضرورة والاستبعاد
فى التباين بين العدميات بانتسابها الى وجودين او بانتساب
احدهما دون الاخر وايضا ما ذكروه يقتضى ان لا يتجدد
عدم اصلا لانا نقول المتجدد ان كان وجوديا لم يكن عدما
وان كان عدميا فهو محال لانه لا فرق بين قولنا لم يتجدد
شئ وبين قولنا تجدد العدم ولما كان ذلك باطلا بالضرورة
فكذا ما قلتموه قال بعض المحققين انه ليس بحل شبهة بل هى
زيادة شبهة فتاكيد لقول من يقول الاعدام غير ممكن الا بطريق
الضد وانتفاء الشرط وهو مذهب اكثر المتكلمين وفيه نظر لان
الجواب بالمعارضة انما هو استحقاق كلام الخصم فيما علم بطلانه بالضرورة
فتكون باطلا وليس فيه زيادة شك بل هو ابطال دليل الخصم
سلمنا لكن يجوز ان يعدم بانتفاء الشرط والدور غير لازم لان
دعوى ان الشرط لا يكون الا عرضا خالية عن الحجة لجواز ان يكون
لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا او نقول الجوهر مشروط بعرض

لاينفى

لاينفى فاذا لم يفعله الله تعالى انتفى الجوهر او يكون الجوهر والعرض
متلازمين وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الاخر كالمضافين
فاذا لم يوجد احد المتلازمين انتفى الاخر قال بعض المحققين
هؤلاء الكرامية يقولون ببقاء الاعراض فلا يرد عليهم ما
ذكرتموه والتلازم من غير الحاجة محال والتمثيل بالمضافين
غير صحيح لان اضافة كل واحد منهما محتاجة الى ذات الاخر
ثم اجاب عن الدور بانه انما يلزم لو كان المحتاج اليه محتاجا الى
المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا ليس كذلك فان احتياج
الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين
محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم الدور اقول قول الكرامية ببقاء
الاعراض ليس بمخرج للجواب عن الصحة لجواز بطلان قولهم
بل الاولى ان يقال هذه المسألة تتوقف على استحالة البقاء
على الاعراض فان ثبت صح الجواب والا فلا والجواب عن
المضافين ضعيف لان حاجة الاضافة الى معروض الاخرى
لا يقتضى حاجتها اليها مع التلازم وجوابه عن الدور جيد

فى الموجودات وفيه مسائل

فى ان الوجود نفس الماهية   القول فى الموجودات
وجود الشئ فى نفس ذاته والا لزم اللبس ووجب قيام الموجود
بالمعدوم وكلاهما محال   اختلفوا الناس فى ذلك
فذهب البصريون من المعتزلة والمثبتون من الاشاعرة الى
ان وجود الممكنات زايد عليها مشترك بينها وقال ابو الحسين
البصرى وابو الحسن الاشعرى وجماعة من المتكلمين ان وجود
كل شئ نفس حقيقته وقد اختار المص هذا المذهب وقالت
الاوايل ان الوجود مقول بالتشكيك بين الموجودات وهو
زايد عليها ولكل موجود وجود خاص ففى الممكنات ذلك الوجود
الخاص زايد وفى الواجب هو نفس الماهية واستدل المص
بوجهين الاول ان الوجود لو كان زايدا على الماهية لم يكن عدما
محضا لاستحالة ان يكون الشئ عين نقيضه بل يكون ثبوتيا فيكون
ثبوته زايدا عليه ضرورة مشاركته لغيره من الثابتات فى الثبوت
وتخصيصه بامر زايد والمشترك غير المختص ويلزم ان يكون الوجود

وجود اخر فيتسلسل الثانى لو الوجود لو كان وصفا ثبوتيا قائما
بالماهية لزم قيام الموجود وهو الوجود بالمحل المعدوم
لاستحالة ان يكون للماهية موجودة والا لزم اشتراط الشئ
بنفسه او كون الماهية موجودة مرتين والكل محال وايضا
لو كان الوجود زايدا لم يكن الموجود الواحد واحدا بل وجود
ان كل منهما موجود ويلزم ثبوت ما لا يتناهى احتج الاخرون
بانا نفرق بين قولنا السواد سواد والسواد موجود ولان الوجود
لو كان نفس الماهية لم يتحقق الامكان النسبى فلا يتحقق التاثير
ولانا نعقل الماهية ونشك فى وجودها ولان تصور الوجود
بديهى بخلاف الماهية ولان الوجود مشترك لكون مقابله
واحدا فلو لم يماثله لزم عدم الانحصار فى النقيضين والتقسيم
الى الواجب والممكن ولزوال اعتقاد الخصوصيات وثبوت
اعتقاده فيكون زايدا والا تسلسلت العلل والمعلولات وكان
الجنس داخلا فى طبيعة الفصل والتحقيق عندى فى هذا الباب
ان الوجود زايد فى المفهوم لا فى الخارج وليس الوجود حالا فى

الماهية حلول السواد في الجسم وانما يكون الماهية محلا له من حيث
هي هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم ولا باعتبار عدمهما
وذلك ذهني وهذا التحقيق يزول جميع الاشكالات الموردة
من الجانبين   في ان المعدوم ليس بشيء   والمعدوم
غير ذات في العدم والعلم المدعى والتميز حاصل في المستحيل
الوجود وفيما يساعدون على انه غير متحقق وان كان ممكنا
زعم اكثر المعتزلة كابي يعقوب وابي علي وابي الحسين الخياط
والبلخي وابي عبد الله وبن عياش وعبد الجبار ان المعدومات
الممكنة قبل اتصافها بالوجود ذوات وحقايق واعيان خارجية
والفاعل انما يؤثر في جعلها موجودة وانها متباينة باشخاصها
وان الثابت من كل نوع من تلك الاشخاص عدد غير متناه وانها
متساويها في كونها ذوات وان اختلافها بالصفات ثم اختلفوا
فذهب جمهورهم في انها في العدم موصوفة بصفات الاجناس
كالجوهر والسواد الا ابن عياش فانه نفى الصفات عنها وزعم
البصري ان المعدوم بكونه معدوما صفة وانكره الكل وزعم

الخياط

الخياط انها موصوفة بكونها اجساما في العدم وانكره الباقون
واما النفاة من الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة
ومن تبعه وابو الهذيل العلاف فانهم قالوا ان المعدومات
قبل وجودها نفي محض وعدم صرف والاوايل زعموا ان
الماهية عين الوجود وانه يجوز تعريها عن الخارجي والذهني
وهل يجوز تعريها عنهما معا منع المحققون منه واتفقوا على ان
تلك الماهيات لا واحدة ولا كثيرة من حيث هي هي بل هذه
اللواحق يلحقها العقل بها لنا على انها نفي محض قبل الوجود
ان الوجود نفس الماهية ولا يمكن اجتماع الوجود والعدم
فكذا الماهية معه وهذا الدلالة تمشي عند الشيخ ابي اسحق
المص اما عندنا فلا بل الذي نقوله ان الماهيات لو كانت
ثابتة في العدم لكانت قد اشتركت فيه وامتازت بخصوصياتها
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا نعني بالوجود الا ذلك
الثبوت والتحقق في الاعيان فيكون موجوده حال عدمها
وهو محال احتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى

فلانه معلوم ومراد ومقدور وذلك متميز عن غير المعلوم و
المراد والمقدور واما الكبرى فلان المعنى بكون المعدومات
ماهيات متميزة متحققة ونحن نعلم ان امتياز هذه الماهية
عن غيرها انما تكون بعد تحققها وايضا الممكن متميز عن الممتنع
والامتناع لكون محله عدما ليس ثبوتيا فنقيضه الامكان وهو
ثبوتي فالممكن الموصوف ثابت والجواب ما ذكرتموه من العلم
والتميز حاصل في المستحيلات مع انها غير ثابتة وفي المركبات
مع اعترافكم بكونها نفيا محضا وان كانت ممكنة وفي الاضافات
والوجود بعينه فانه متصور وليس ثابت في العدم وايضا لو كان
متعلق القدرة والارادة ثابتا لزم تحصيل الحاصل والا بطل
كلامهم وقد سلف ان الامكان ذهني المسئلة الثالثة في قسمة
الوجود الى القديم والمحدث قال الموجود اما ان يكون
لا اول له وهو القديم او يكون وهو الحادث اقول اعلم ان
الموجود اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا يكون والثاني هو
القديم والاول هو المحدث ثم لما كان السبق يقال على خمسة

معان

معان سبق العلة والذات والمرتبة والشرف والزمان وعلى ما
زاد والمتكلمون وهو بعدم امس على اليوم والاول والثالث
والرابع لا يعقل ههنا بغير الباقي للارادة فالسبق ان اخذنا
للذات فهو المحدث الذاتي وذلك لان الممكن لا يستحق من
ذاته الوجود بل من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير فالا كون
سابق على الكون بالذات ويقابله القديم الذاتي وان اخذ
بالزمان كان هو المحدث الزماني وهو الذي يسبق عدمه
وجوده بالزمان والزمان لا يصح ان يكون محدثا بهذا الاعتبار
والمحدث اخذ بهذا المعنى الاخير فهو المصطلح عليه بين المتكلمين
دون الاولين والقديم يقابله بالمعاني المذكورة المسئلة الرابعة
في ان القديم لا يستند الى الموثر قال والعدم لا يستند الى
الفاعل ان كان مختارا ويستند اليه ان كان موجبا اقول الذي
يجري فيه في الكتب ان هذه المسئلة مما وقع الخلاف فيها بين
المسلمين والفلاسفة وليس كذلك لان المسلمين جوزوا
استناد القديم الى قديم موجب لا يفعل بواسطة القصد

وهو لا يحتاج الى الموجد بل الى شيء مقدوم والفلاسفة سلموا هذين
فلا منازعة بينهم في الحقيقة نعم المتكلمون لما ابطلوا الموجب
لزم ان يكون العالم حادثا وايضا منعوا من كون القديم يسمى
مفعولا والاوايل جوزوه والمنازعة لفظية قال بعض المحققين
هذا صلح عن غير تراضي الخصمين لان المتكلمين لم يثبتوا القول
بالعلة والمعلول قال السيد المرتضى واصحابه زعموا ان العالمية
والقادرية والحية والموجدية احوال كانت الذات عليها في
الازل مع تعليلها بالحالة الخامسة وزعمت الكلابية ان عالمية الله
تعالى وقادريته قديمتان مستندة الى العلم والقدرة وهو
مذهب اكثر الاشاعرة وزعم ابو الحسن ان العالمية حالة معللة
بالذات واما الفلاسفة فانهم لم ينفوا الاختيار عن الله تعالى
واقول هذا ضعيف جدا لانا لم نقل ان المتكلمين نفوا العلة
والمعلول في كل صورة بل نفوه في العالم وانه غير مستند الى علة
فلا يرد تعليل ما ذكره بعلله والاختيار الذي تثبته الاوايل
ليس هو الذي تثبته المتكلمون بل الاختيار واقع عليهما بالاشتراك

اللفظي

اللفظي المسئلة الخامسة في انقسام الموجود الى الواجب والممكن
قال والموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا اقول هذه قسمة
ضرورية لان الموجود اما ان يكون مستغنيا عن الغير او لا
يكون والاول الواجب والثاني الممكن واعلم ان الممكن يقال
على اربعة معان بالاشتراك اللفظي العام وهو الذي حكم فيه
برفع احد الضرورتين والخاص وهو الذي يحكم فيه برفعهما
معا والاخص وهو يحكم فيه برفع الضرورات كلها الذاتية والوقتية
والاستقبالي وهو الذي اعتبر فيه رفع الضرورة بالنظر الى
الاستقبال والمراد بالممكن في هذه القسمة هو الخاص فالمنفصلة
حقيقية ولو اردنا العام لكانت المنفصلة التي ذكرها الشيخ ابو
اسحق مانعة الخلو ولو اردنا الاخص او الاستقبالي لكانت
مانعة الجمع قيل ههنا الوجوب مغاير للوجود لاشتراك الثاني
دون الاول ولانا نقول موجود واجب فنفيد فان لم يكن بينهما
ملازمة يمتنع الانفكاك بينهما وهو باطل لعدم تعقل انفكاك
الوجود عن الوجوب وبالعكس لكونه صفة وليست الملازمة

من الطرفين لاستحالة الدور ولا من الوجوب والا لاشترك
الوجوب بين الموجودات ويلزم كون الوجوب معلولا و
بالعكس لان الوجوب نعت متوخر فلا يكون علة للوجود
لا يقال الوجوب عدمى لانا نقول انه توكيد الوجود الا وجب
المحمول على العدمى عدمى فالوجوب ثبوتى اجاب بعض
المحققين بان الوجود لو اشترك بالتواطى لتساوت افراده
فى الاقتضاء وليس وانما اشتراكه بالتشكيك وكان كاقتضاء
نور الشمس لابصار العينى بخلاف غيره من الانوار ولا يلزم
من كون الوجوب لازما كونه معلولا والحق ان الوجوب و
الامكان والامتناع امور معقولة تحصل فى العقل من استناد
المتصورات الى الوجود الخارجى وهى فى انفسها معلولات
للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات فى الخارج
حتى يكون علة للامور التى تستند اليها ومعلولها كما ان تصور
زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا
له وكون الشىء واجبا فى الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل

مسند الى الوجود الخارجى لزم فى عقله معقول هو الوجوب
واذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه ان يكون نقيضا للوجود
فان السلبى هو سلب شىء عن شىء وسلب شىء من الوجود
لا يكون حمل العدم عليه وايضا ان كان الوجوب والا وجوب
نقيضين بمعنى تقسيمات جميع الاحتمالات والوجود والعدم
كذلك وكان العدم محمولا على ان لا وجوب ولا يلزم ان يكون
الوجود محمولا على الوجوب حملا كليا لان من الجايز ان يكون
بعض ما هو وجوب عدميا ايضا فان الممكن العام والممتنع
نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدميا فلا يجب ان يكون
كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودى و
بعضه عدمى

فى خواص الواجب لذاته

خواص الواجب لذاته ان لا يكون وجوده لغيره ولا
بنافى الحال حال فرض عدم الغير وان لا يتركب عن الغير والا
كان محتاجا اليه وان لا يكون وجوده زايدا عليه والا لزم الا
ستغناء اوبنا فى الوجوب والامكان ولزوم تاثير المعدوم

فى الموجود والكل محال والا لصح عدمه والا كان وجوده مفتقرا
الى عدم موجب العدم فبينا فى الفرضات اقول قد ذكر المص
رحمه الله للواجب اربع خواص الاولى انه لا يجب لذاته ولغيره
معا لان ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير وما بالغير الثانية
انه لا يتركب عن غيره والا لكان محتاجا اليه ضرورة احتياج
المركب الى مقوماته واجزائه فيكون ممكن مع فرض وجوبه
ويكون واجبا لذاته ولغيره معا هذا خلف الثالثة ان وجوده
نفس ماهيته وهو قول الاوايل ومذهب ابى الحسن البصرى
وابى الحسين الاشعرى خلافا لاكثر المتكلمين والدليل على ذلك
انه لو كان زايدا فاما ان يكون محتاجا الى الماهية او مستغنيا
والثانى باطل بالضرورة لانه لا يعقل استغناء الصفة عن المحل
والاول يقتضى ان يكون ذلك الوجود ممكنا وهو محال لانه
ما فى الوجوب وهذا كاف لان المص قسم القسم الثانى
الى امرين زيادة للايضاح وهو ان يقال اذا كان الوجود
ممكنا فلا بد له من موثر واما ان يكون الموثر سببا غير الماهية

وهو محال لانه يلزم منه احتياج واجب الوجود فى وجوده الى
غيره وهو محال او نفس الماهية وان اثرت وهى موجودة لزم
التسلسل وكون الماهية موجودة مرتين وان اثرت وهى معدومة
لزم تاثير الموجود فى المعدوم وهو محال قيل عليه لم لا تؤثر
من حيث هى هى كالقابلية ولان وجوده معلوم وماهيته غير
معلومة لان الوجود ان اقتضى التجرد اطرد فالممكنات ليست
موجودة او وجودها نفس ماهيتها وان اقتضى عدمه فهو
المط وان لم يقتض شيئا لزم افتقار واجب الوجود فى تجرده
الى علة منفصلة اجاب بعض المحققين عن الاول بان المؤثر
فى الوجود لا يعقل ان يكون عدميا والماهية من حيث هى
هى انما تكون موجودة فى الذهن معدومة فى الخارج فلا يكون
حينئذ بخلاف القابل الذى ليس مبدا للتاثير وغيره والثانى
ان الوجود الخاص به غير معلوم والوجود العام المقول
بالتشكيك زايد فى المقولية وعن الثالث ان المقول بالتشكيك
على اشياء اذا اقتضى شيئا لا يجب تاثيره كالضوء الحاصل من

الشمس المقتضى لابصار العينى بخلاف غيره من الانوار الرابعة
انه لايصح عدمه وهذه قضية بديهية لان الواجب لذاته لايكون
ممكنا واستدل المص عليها ببرهان غير واضح هو انه لوجاز
عدمه لكان لعلة يجب معها فيكون وجوده متوقفا على
عدم تلك العلة فيكون ممكنا وقد فرضناه واجبا هف و
ليس بجيد لان عدم واجب الوجود ممتنع بذاته لابغيره و
تعليله الامتناع لعدم توقف وجوده على عدم سبب العدم
تعليل ما يثبت للشئ بذاته بعلة غير ذاته **المسئلة السابعة**
فى خواص الممكن **قال** خواص الممكن لذاته ان لايوجد احد
طرفيه الا بامر منفصل وان لايكون احد الطرفين اولى به
والحاجة الى المؤثر من الامكان لامن الحدوث **اقول** لما
ذكر خواص الممكن لذاته شرع فى خواص الممكن وقد ذكر ههنا
ثلثا **الاولى** ان لايوجد احد طرفيه اما الوجود او العدم الا
لعلة خارجة عن ذاته منفصلة عنه لانه لولا ذلك لزم احد
الامرين اما استغنائه وهو باطل بالضرورة او افتقاره

الى

الى علة هى ذاته وهو محال لان العلة متقدمة فلو كان الشئ
علة فى نفسه لزم تقدمه على نفسه وذلك باطل ان لا
يعقل ان يكون احد الطرفين اولى به من الاخر لانه مع تلك
الاولوية ان امكن وقوع الطرف المرجوح فليفرض فى وقت
فتخصيص احد الوقتين بوقوع احد الطرفين دون الاخر
ترجيح من غير مرجح وهو محال وان لم يكن ذلك كان وجوبا
لا امكانا قال بعض المحققين هذا يقتضى ان تنفى الاولوية
مطلقا ولقايل ان يقول طرف الاولى يكون اكثر وقوعا
او اسهل عند الوقوع او اقل شرطا للوقوع وقد قيل فى رجحان
العدم فى رجحان فى الموجودات الغير القارة كالصوت
والحركات ان العدم لو لم يكن اولى بها لجاز عليها البقاء واجيب
عنه بان كلامنا فى الممكن الذاته لا فى الممتنع بغيره وبقاء الغير
القار ممتنع بغيره اقول ليس المراد من الاولوية كثرة وقوع
الاشخاص فى وقت واحد او اوقات او كثرة وقوع الشخص
الواحد فى ازمنة متعددة لان ذلك الوقوع واجب مستند

الى علة ولا شك ان الواقع ولا اقل شرط وقوعه فان جميع ذلك
مستفاد من الخارج بل المراد من ذلك الترجيح الذى لا ينتهى
الى طرف الوجود ولا امتناع المستند الى ذات الممكن وليس المراد
نفى الاولوية مطلقا المعلول المستند الى علة مركبة يكون وجوده
اولى عند وجود بعض اجزاء العلة من وجوده عند عدم الجميع
الثالث ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر وذلك حكم قد وقع
الخلاف فيه فان جماعة من الناس ذهبوا الى ان علة الحاجة
هى الحدوث وهم قدماء المتكلمين اما المتاخرون منهم ولا
وايل فانهم قالوا علة الحاجة هى الامكان وهو الحق عندى لوجهين
الاول ان العقل مع فرض كون الشى ممكنا يطلب العلة فى ترجيح
احد طرفيه على الاخر وان لم يتصور شيئا اخر فلو تصور وجوب
الحادث لجزم باستغنائه الثانى ان الحدوث هو كون الوجود
مسبوقا بالعدم فهو صفة له والصفة متاخرة بالطبع عن الموصوف
والوجود متاخر عن تاثير موجده بالذات تاخر المعلول من
العلة وتاثير الموجد متاخر عن احتياج الاثر اليه فى الوجود

بالطبع

بالطبع والاحتياج متاخر عن علته بالذات فلو كان الحدوث علة
لزم تقدم الشى على نفسه بمراتب قيل الامكان صفة الممكن
فهو متاخر عنه والممكن متاخر عن التاثير عن الاحتياج المتاخر
عن علته والجواب الكذب فى قولكم الممكن متاخر عن التاثير بل
المتاخر انما هو الوجوده او عدمه وليس الامكان متاخرا عنهما
الفصل الخامس فى اثبات الصانع تعالى وتوحيده واحكام صفاته وفيه مسايل
المسئلة الاولى فى اثباته قال القول فى الصانع وتوحيد
واحكام صفاته وثبوت حدوث يوجبه وصانعا لانه ممكن فلا
بد له من مؤثر اقول هذا هو الغاية القصوى فى علم الكلام وقد
استدل المص عليه بطريقة ابراهيم الخليل عليه السلم وتقريرها
ان العالم محدث وكل محدث فله محدث فله محدث اما الصغرى
فقد تقدمت واما الكبرى فلان كل محدث ممكن وكل
ممكن فله مؤثر اما الصغرى فلان المحدث قد اتصفت ذاته
بصفتى الوجود والعدم فهى قابلة لهما بالضرورة ولا نعنى
بالممكن الا هذا واما الكبرى فضرورية فضرورية وقد تقدمت

اذا ثبت هذا فنقول المؤثر ان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فاما
ان يتسلسل زور وهو محال لما تقدم او يدور وهو باطل
بالضروره عقدم قوم او لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه او
ينتهي الى الواجب لذاته وهو المط فان قيل المعدوم نفي محض
فلا يصح الحكم عليه بالقبول سلمنا لكن يجوز ان يكون الماهيه
واجبة العدم حين العدم وواجبه العدم ودحين الوجود
فلا يلزم الامكان كما ان المحدث بشرط الحدوث لا يجوز
في العقل فرض تقديمه لا الى اول والا لزم صحة كون الحادث
بشرط الحدوث ازليا هذا خلف فلصحة وجوده بدايه فقبلها
هو معدوم ثم انقلب ممكنا فجاز ان ينقلب واجبا سلمنا
لكن الامكان باطل لان الوجود ان كان نفس الماهيه كان
قولنا السواد يصح وجوده وعدمه بمنزلة قولنا الموجود يصح
وجوده وعدمه والقضيه الاولى باطله والا لكان الامكان
منسوبا الى شيء واحد واتصاف الوجود بالوجود والثانيه
كذلك لان القابل هو مع المقبول والعدم لا يجامع الماهية

وان

وان كان الوجود زايدا كان معناه ان المعدوم يصح ان يكون
موجودا وهو باطل لما تبين من استحالة اجتماع القابل والمقبول
هنا ولان الماهيه اما موجوده فهي واجبه او معدومه فهي ممتنعة
فلا امكان والجواب عن الاول ان المحكوم عليه بقولنا الماهيه
المعقوليه وذلك لانا نعقل الماهيه من غير ان نفرض معها
وجودا وعدما ونقول تلك الماهيه يمكن ان يكون مع الوجود
الخارجي ويمكن ان لا تكون وعن الثاني ان الماهيه من غير
اعتبار الضدين ممكنه وهو المط والبدايه لصحة وجود المحدث
يلزم من جهة حدوثه لا لذاته وتعيين وقت الحدوث يلحقه
من خارج لسبب غير الحدوث وقبل البدايه له امتناع بالغير
اي يمتنع لكونه قبل صحة بدايته ومع توهم عدم تلك البدايه يمكن
ان يكون له بدايه اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك ضروريه
ازليا مع ان الصحة التي له ولذاته ازليه وعن الثالث ان القايل
بكون الوجود نفس الماهيه يريد بقوله الشيء يصح ان يكون موجودا
ومعدوما انه من الممكن ان يحدث ما يسمى بعد حدوثه ذلك

الشیء ويصح ان يكون ذلك الشیء يعدم مطلقا ومن يقول بالزياده
لا يقول ان المعدوم يصح ان يتصف بالوجود وهو معدوم
اذ الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة وعن
الرابع ان ذلك الوجوب والامتناع ضروريان بحسب المحمول
لاحقان بعد حصول المنتسب اليه لا يوثران في الامكان السابق

المسئلة الرابعة في انه قادر قال الصانع قادر الصانع
قادر مختار والا لزم قدم العالم لقدم موجبه واحالة العالم
على فاعل وجبه الموجب مستفاد البطلان من الشرع وهو
كاف والقدح بعدم بقاء القادرية لو فرضناها تهويل فانه
في الحقيقة عدم الامور الاضافية ولا وجود لها الا في الذهن

اقول لما اثبت الذات شرع في الصفات شرع في الصفات
وبدأ بالقدرة ومعنى القادر عند محققي المتكلمين هو الذي
يصح منه ان يفعل وان لا يفعل والدليل عليه ان العالم محدث
فموثره ان كان مختارا فهو المط وان كان موجبا فان كان حادثا
تس وان كان قديما فان توقف تاثيره على شرط حادث تس

اوعلى

اوعلى شرط قديم اولم يتوقف لزم قدم العالم لان عند
وجود العلة يجب وجود المعلول فان قيل لم لا يكون المؤثر
مختارا ممكنا وعلته واجبة موجبة له فلا يلزم ما يلزم ما ذكرتم
من المحاذير سلمنا لكن بقاء القادرية الازلية بعد وجود
المقدور محال لاستحالة ايجاد الموجود وان عدمت لزم
جواز عدم القديم سلمنا لكن لم لا يكون المؤثر موجبا قوله
يلزم القدم قلنا القديم ان كان ممكنا التزمنا وان كان مستحيلا
لم يلتزم قدمه لقدم المؤثر لا المؤثر يعتبر فيه القابل سلمنا
لكن الممكنة من الطرفين يستحيل حصولها حال حصول احدهما
لوجوبه وامتناع الاخر وقبله لان الحصول في الاستقبال
مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال فلا يكون مقدورا
سلمنا لكن الترك غير مقدور لكونه نفيا صرفا فلا يصح تفسير
القادر بانه الذي يمكنه الفعل والترك والجواب عن الاول
نفي الواسطة معلوم بالاجماع ومثل هذه يمكن الاستدلال
فيها بالسمع ولا يكون دورا وهذا كاف في نفي الواسطة او نقول

الواسطة ممكنة لاستحالة تعدد الواجب لذاته فهي من جملة
ما سوى الله تعالى ووجود ما سواه غير معقول وعن الثاني
ان القدرة صفة حقيقية يلزمها الاضافة الى مقدور
دون اخر فان وجد المقدور عدمت تلك الاضافة لا
القدرة والذات والاضافة انما يتحقق في الذهن لاستحالة
التسلسل وعن الثالث ان القدم مستحيل على تقدير الاختيار
ممكن على تقدير الايجاب سلمنا لكن لا استحالة مستندة الى
الازل فكان يلزم ان يوجد قبل ان وجد وهو محال وعن
الرابع ان التمكن حاصل قبل الفعل بمعنى انه الان متمكن من
ايقاع في ثانية وحاصله ان الوقوع في الاستقبال يجامع
المكنة في الحال لا الوقوع في الحال وعن الخامس ان القادر
هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل لا انه يفعل الترك الا
عند من يقول انه وجودي **المسئلة الثالثة** في انه تعالى
عالم **قال** وهو عالم لوقوع الافعال المحكمة منه والمحتذي
والزنبور عالمان ولان المحتذي ان كان فعله فهو قبله عالم والا

كان

كان قديما وسلطة **اقول** اتفق اكثر العقلاء على انه تعالى
عالم والدليل عليه انه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل
من كان كذلك فهو عالم والصغرى محسوسة والكبرى بديهية
فان قيل الكبرى منقوضة بالزنبور الفاعل للبيوت المسدسة
التي تعجز عنها الاذكيا وبالمحتذي لفعل غيره فان فعلهما محكم
وهما غير عالمين ولان العلم سببه فهو مغاير والمقتضي لذاته
فيكون قابلا فاعلا وهو محال لان نسبة القابل بالامكان
والفاعل بالوجوب ولان العلم ان لم يكن صفة كمال كان الله
تعالى منزها عنه وان كان صفة كمال كان الله مستفيدا و
الجواب عن الاول الزنبور والمحتذي عالمان ان قلنا بصدور
الفعل عنهما واما القايلون بان لا موثر الا الله تعالى فلا ينتقض
على اصله ولانا لو فرضنا ان الله اقتدى فعل غيره فذلك الغير
ان كان قديما لزم ثبوت قديمين وهو محال على ما سياتي وان
كان محدثا كان من فعله تعالى فيكون عالما بالضرورة وعن
الثاني ان المحال يلزم لو اتحدت نسبة القبول والفعل وليس

كذلك قال بعضهم فى الجواب نسبة القابل بالامكان فلا ينافى
الوجوب اعترض بعض المحققين بان مرادهم ان الفعل مع
فاعله يجب ومع قابله لا يجب وهذا ممكن باجزاء الواجب فكيف
بجامع يجب ثم اجاب بان الاضافات لا توجد الا فى العقل وهى
يكون بين شيء يقتضى كل واحد منهما صفة للاخر هى الاضافية
فالفاعل غير القابل اقول هذا بناء على ان العلم اضافة وان الاضافات
لا وجود لها فى الخارج وان الله تعالى يستفيد من غير صفة والكل
والكل مشكل وعن الثالث ان الذات الناقصة تكمل بغيرها اما
الكاملة بذاتها فان صفاتها كاملة لكمالها الا انها موجبة له
المسئلة الرابعة فى انه تعالى حى **قال** وهو حى ومعناه انه لا
يمتنع عليه صدور الفعل وسببه **اقول** اختلف فى معنى كونه تعالى
جامع اتفاقهم على ثبوته فالذى اختاره ابو الحسين وجمهور
الاوايل ان معناه انه لا يستحيل عليه ان يكون قادرا عالما و
ذهب جمهور المعتزلة والاشاعرة ان هناك صفة زايدة باعتبارها
يكون قادرا عالما والدليل على انه تعالى حى بالمعنى الاول انه

قادر عالم فيكون حيا بالضرورة **المسئلة الخامسة** فى انه تعالى سميع
بصير **قال** وهو سميع بصير اى يعلم مسموعا ما نسمعه ونبصره
وادعاء امر زايد على العلم لا يتاتى الا من الشاهد ومدركة الحواس
فكيف نثبته غايبا والاعتماد على المشاركة فى الحيوة وعدم الافة
لا يقتضى لما ذكرنا ولان حياته مخالفة لحياتنا فلا يلزم الاشتراك
فى كل حكم فحياتنا مصححة للشهوة دون حياته **اقول** اتفق المسلمون
على انه تعالى سميع بصير واختلفوا فى معناه فذهب شيخنا
المرتضى المصر ان معناه انه عالم بما نسمع ونبصر وذهب شيخنا
المرتضى رحمه الله تعالى ان السميع والبصير من كان على صفة لكونه
مختصا بها يصح ان يبصر المبصر ويسمع المسموع اذا وجدا اذا سامع
المبصر هو المدرك للمسموع والمبصر ففى الاول هو تعالى سميع
بصير لا سامع مبصر وذهب الاشاعرة الى انه تعالى سميع بصير
ويبصر قد يبين والدليل على انه تعالى سميع بصير ما يأتى من كونه
تعالى عالما الكل معلوم والسمع احتج السيد المرتضى بان الادراك
زايد على العلم فى الشاهد فكذا فى الغايب اما الاولى فلانا نجد

تفرقة ضرورية بين حالنا عند فتح العين وعند التغميض
مع وجود العلم في الحالين ولا يجوز ان يكون المرجع بذلك
الزايد الى تاثير الحاسة لان الانطباع محال لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير فلا بد من امر زايد هو الادراك واما الثاني
فلان المصحح هو كون الواحد حيا لا آفة به بالدوران وهو
ثابت في حقه تعالى فيثبت الزايد وهو الادراك واحتجت
الاشاعرة على الزايد بانه حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر
فلو لم يتصف بهما كان متصفا بضدهما وضدهما نقص وهو
على الله تعالى محال والجواب عن الاول ان ادعاء الزايد انما
يستفاد من الشاهد لكون مدركا الحواس وهي منفية عن الله
تعالى فلا يتم الالحاق وتعويلهم على الاشتراك في الحيوة و
عدم الآفة ضعيف لان عدم الآفة عدمي فلا يصح التعليل
به فلم يبق العلة الا كون الواحد منا حيا حساسا وذلك لا يمكن
اثباته في حقه تعالى على ما تقدم واليه اشار بقوله لما ذكرنا وايضا
حيوته تعالى مخالفة لحياتنا ولا يلزم اذا كانت حياتنا مصححة

لشی

كونه حيوته تعالى كذلك فان حياتنا مصححة للجهل والشهوة وغير
هما مما يمتنع ثبوته في حقه تعالى وبه يظهر الجواب عن الثاني
وايضا انما يلزم من حصول المصحح حصول الصحة ان لو كانت الماهية
القابلة وقوله كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر باطل بكثير من
الهوام كالديدان وغيرها فانها حية ولا يصح عليها الادراك
فيبطل ان يكون المقتضي هو الحيوة وليس ايضا يلزم من الاتصاف
بالضد عند صحة الاتصاف بالضد الاخر فان الشفاف يصح اتصافه
بالضدين اعني السواد والبياض ولا يجب اتصافه باحدهما
سلمنا لكن لا نسلم ان ضدهما نقص في حقه تعالى وليس اذا
كان الشيء نقصا في حقنا يكون نقصا في حقه تعالى سلمنا
لكن استحالة النقص عليه تعالى مستفاد من ايات الاجماع ومعرفة
كون الاجماع حجة مستفاد من ايات غير قطعية الدلالة فالتمسك
بالايات الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا اولى المسئلة السادسة
في انه تعالى مريد قال وهو مريد لانه يعلم المصلحة في فعل ما
يدعو علمه الى ايجاده ولا زيادة على ذلك الا من الشاهد وهو

غير ثابت غايبا لان الزايد ان كان الذات او المعنى القديم
او الحادث فيه او في الجماد او في الحي او لا في محل فهو باطل
بالمنافاة للكراهية وربما يبطل به المعاني القديمة وباستحالة
حدوثه وباستحالة قيام الارادة بالجماد ولوجوب رجوع حكم
الارادة الى الحي وباستحالة حلول عرض لا في محل وتقديم
الافعال وتاخيرها وامر عباده ونهيه وعقاب اهل الاخرة
الى غير ذلك يكفي فيه الداعي واذا تاملته وجدته صحيحا
اقول اتفق المسلمون على كونه تعالى مريدا واختلفوا في معناه
فالذي ذهب اليه الشيخ ابو اسحق رحمه الله ان المراد انه عالم
بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وتبعه على ذلك
ابو الحسين البصري فجعل الارادة هي الداعي والداعي نوعا
من العلم وقالت الاشاعرة ان له صفة زايدة على العلم وهو
اختيار ابي هاشم والدليل على كونه تعالى مريدا انه قد خصص
بعض المقدورات بالايجاد دون بعض مع تساوي النسبة
فلا بد من مرجح غير القدرة المتساوية وهو الارادة واما الزايد

فلا دليل على اثباته والقياس على الشاهد ضعيف لانا انما
احتجنا الى صفة اخرى لاجل التردد الحاصل لنا عند ايقاع
افعالنا اما الواجب تعالى فانه يستحيل عليه التردد فلا يفتقر
الى امر زايد على علمه بالمصلحة احتج المثبتون للزايد بانه تعالى
خصص بعض الاوقات بالايجاد فيه دون بعض مع امكان
التقدم والتاخر فلا بد من الارادة الزايدة على القدرة التي
شانها الايجاد لا غير والعلم التابع ولانه تعالى امر ونهى واخبر
وذلك لا يصح الا مع الارادة اذ صيغة الامر قد ترد للتهديد
والخبر قد لا يراد به الخبر ولانه تعالى يعاقب الكفار في الاخرة
ويولمهم والايلام المستحق لا ينفصل عن الظلم الا بالارادة
واعترض عليهم المصنف ابو اسحق فقال هذه الوجوه انما تدل
على الداعي اما على الزايد فلا ثم استدل رحمه الله على نفي
الزايد فقال لو كانت الارادة زايدة لكانت اما ذاتية او يكون
مريدا بارادة قديمة او حادثة والكل باطل اما الاول فلانه
لو كان مريدا لذاته لكان كارها لذاته ودايه متساوية النسبة

النسبة الى كل المرادات والمكروهات فلا يختص ببعضها دون
بعض فحينئذ يكون الشي المراد لزيد المكروه لعمرو مرادا مكروها
واما الثاني فسياتي ابطاله عند الكلام على المعاني واما الثالث
فلان تلك الارادة اما ان تكون حالة في ذاته او في غيره او لا
في محل والاول باطل لاستحالة كونه محلا للحوادث والثاني
باطل والا لزم قدم المحل لان كل حادث يفتقر الى ارادة
فلو كان محلها حادثا لافتقر الى ارادة محدثة مفتقرة الى محل
اخر ويتسلسل ولانه ان كان حيا رجع حكم الارادة اليه او جمادا فلا
يعقل حلول الارادة فيه لافتقارها الى بنية والثالث باطل
لان العرض لا يقوم بنفسه ولعدم اختصاصه بعضا بها والاشتراك
في التجرد اشتراك في امر عدمي المسئلة السابعة في انه تعالى
متكلم قال وهو متكلم واستفادته من السمع ومعناه انه فاعل
الكلام لانه في اللغة كذلك والا لزم ان يقال يتكلم المصروع
وايضا وقول الخصم بكلام النفس باطل باطل لانا لا نعلمه
ولا نجده وايضا فهو متابع سوال ان صح فكيف ثبت قدمه اقول

اتفق

اتفق الناس على كونه تعالى متكلما واختلفوا في معناه فالذي
ذهب اليه الامامية والمعتزلة ان معناه انه تعالى اوجد حروفا
واصواتا دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة والاشاعرة
اثبتوا معنى قايما بالنفس سموه كلاما والله تعالى متصف به
وهو قديم واحد واعترفوا بجواز ما قاله المعتزلة الا انهم نازعوا
في تسمية من فعل الكلام متكلما بل جعلوه اسما لمن قام به الكلام
والمعتزلة انكروا المقامات الاربعة التي ذهب اليها الاشاعرة
والدليل على كونه متكلما قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما لا يقال
هذا اثبات الكلام بالكلام وهو دور لانا نقول انه اثبات مطلق
الكلام لله تعالى باثبات نوع منه لا من حيث انه مستند الى الله
تعالى بل من حيث ان الرسول عليه السلام اخبر به وصدق الرسول
لا يتوقف على اثبات الكلام واستدل الشيخ ابو اسحق المصنف
رحمه الله على تفسيره باطلاق اللغة عليه فانهم يقولون تكلم الجني
على لسان المصروع فنسندون الكلام الى من فعل الكلام لا الى
من قام به وكذلك الصوت القايم بالصدا فانه ينسب الى فاعل

الكلام لا الى من قام الصدا به ثم ابطل قول الاشاعرة بان
ذلك المعنى غير متصور بالعقل ولا مدرك بالحواس الباطنة
والظاهرة فلا يصح الحكم عليه بالثبوت والانتفاء واستدل على
ابطال القدم بان الكلام المعقول مركب من اجزاء متوالية متتابعة
لا يوجد اللاحق مع السابق فكل جزء لاحق حادث وكذلك
كل سابق لانه انما سبق عليه بزمان متناه احتجت الاشاعرة بان معنى
الطلب معلوم لكل احد وهو غير الارادة لان الانسان قد
يأمر بما لا يريد كالسيد الامر عبده طلبا لاقامة عذره عند السلطان
بالتخلف عن اوامره المزيل للمواخذة بذلك المعنى نحن نسميه كلاما
ولان اهل اللغة تصوروا هذا المعنى كما قال ان الكلام لفى
الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وكقول عمر زورت
فى نفسى كلاما واحتجوا على المقام الثانى بانه تعالى حى يصح
اتصافه بالكلام فيتصف به والا اتصف بضده وهو نقص
فى حقه ولان افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة
والندب والوجوب فاختصاص بعضها بصفة من هذه يفتقر

الى

الى مخصص ولانه تعالى ملك مطاع وكل ملك فله الامر والنهى
وعلى الثالث بانه لو كان حادثا لكان الله تعالى محلا للحوادث
وهو محال وعلى الرابع بان حقيقة الكلام هو الخبر والامر و
النهى خبر ايضا لان الامر والنهى خبران عن ثبوت الثواب
والعقاب على الفعل والترك والجواب عن الاول بان المعقول
هو الارادة او تصور المراد والحروف الدالة على الارادة و
الطلب الذى اثبتوه هو الارادة بعينها وليس هناك زائد
ودليلكم باطل لانه كما انه لا يريد منه الفعل فكذا لا يطلب وقوعه
والصحيح ان السيد سيأتى بصيغة دالة على الطلب من غير طلب
والاستدلال بالبيت وقول عمر ضعيف لوجود المعنى فى
الاخرس مع انه لا يسمى متكلما ومراد الشاعر وعمر تصور الكلام
وعن الثانى انه لا يلزم من صحة الاتصاف وجوبه او وجوب الضد
على ما سلف سلمنا لكن لا نسلم صحة الاتصاف به سلمنا لكن
لا نسلم نقص ضده بل الاولى ان يكون هو نقصا فان توجه
الامر والنهى والخبر الى غير مامور ومنهى ومخبر غير معقول ونقص

عظيم وعن الثالث ان المخصص هو الارادة وايضا تمنع تردد
الافعال الا الافعال بين هذه الاحكام عند القايلين بالوجوه
والاعتبارات وهذا ايضا ناقض مذهبكم فان تردد الافعال
بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحدهما يدل على صحة الاتصاف
باحدهما الا بعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك يناقض
القول بان ماهية الوجوب والحظر مستفاد من السمع وكونه
تعالى ملكا له الامر والنهى لا يدل على محل النزاع وقيام الحوادث
به انما يلزم لو قلنا بقيام الكلام الحادث بذاته تعالى ونحن لا نقول
به وكون الامر والنهى خبرا باطل والا دخله التصديق والتكذيب
واستحال العفو وايضا الخبر ليس بواحد لتركبه من المخبر عنه والمخبر به
والنسبة نعم هو يدل على الصفة الواحدة التى هى المبداء واذا
كانت كذلك فالقول بان الامر والنهى خبر لكونهما اخبارا عن
ثبوت الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشىء لان
الدليل بالذات يغاير الدليل بالعرض بالضرورة المسئلة الثامنة
فى انه تعالى غنى قال وهو غنى اى لا حاجة له الى غيره والا كان

ناقصا ومنه يستفاد الكمال اقول لما فرغ من البحث على الصفات
الثبوتية شرع فى السلبية وابتدا بكونه غنيا وهو قريب من القضوح
قد اتفق العقلاء عليه لانه واجب لذاته وكل شىء منسوب اليه
فلو احتاج الى الغير لكان ناقصا مستفيدا للكمال غيره وهو محال
فليس بمشتهى ولا نافر لان الشهوة ميل الطبع الى المشتهى والنفار
مجانبة الطبع لما ينفر عنه وهما فرعان على الطبع وهو محال على
الله تعالى المسئلة التاسعة فى نفى المعانى والاحوال قال
والقول بالمعانى القديمة باطل لان العلم منا غير العلم به فيلزم
اثبات قدر ما لا نهاية لها ولانه ان حل فيه لم يعقل والا لم يكن
عالما به اولى منا ولان قديما غير الله تعالى باطل بالاجماع
وايضا فلم يكن هذا ذاتا وذاك صفة اولى من عكسه والاعتماد
على تسميته عالما ليس بشىء لان اهل اللغة لم تعلم معنى ذلك
وتنبيه على اعتقادها واستفادة امر زايد على الذات من دليل
العالمية مسلم لكنه غير موجود فى الخارج بل فى الذهن كالطول
للطويل والفعل المحكم المتقن يدل على انه عالم لا على ذات العلم

اقول اختلف الناس فى ذلك فالذى ذهب اليه اصحابنا
واكثر المعتزلة ان الله تعالى قادر عالم حى لذاته على معنى انه ذات
متميزة عن غيرها بمثل يوجب معه صحة الفعل او تبين الفعل
او عدم استحالة القدرة والعلم ولا يحتاج فى ذلك الى ذات
غيرها يوجب لها ذلك بل لو لم يكن فى الوجود الا الله تعالى
لكان قادرا عالما حيا وقالت الكلابية والاشعرية انه لا بد ان
يقوم بذاته معنى هو قدرة حتى يصح منه الفعل فيوصف لاجلها
انه قادر ولا بد من معنى يقوم به هو علم ليصح منه الاحكام فيوصف
لاجله بانه عالم ومعنى هو حيوة ليصح ان يعلم ويقدر فيوصف
بانه حى وكذا فى الادراك والارادة الى غير ذلك وقال ابو هاشم
واصحابه انه يوصف بهذه الصفات لاجل اختصاص ذاته باحوال
فيوصف بانه قادر لانه مختص بحالة لولاها لم يصح منه الفعل
ويوصف بانه عالم لاختصاصه بحالة لولاها لما صح منه الاحكام
وهكذا فى كونه حيا وموجودا وعنوا بالحال صفة لموجود لا يوصف
بالوجود ولا بالعدم واستدل المصنف ابو اسحق رحمه بوجوه

الاول

الاول ان القول بالمعانى يستلزم اثبات ما لا نهاية له والتالى باطل
قطعا على ما مر فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العلم المتعلق
بالمعلومات المتغايرة متغاير والمعلومات غير متناهية فالعلوم
غير متناهية هف وبيان تغاير العلوم ان العلم من شرطه المطابقة
ويستحيل مطابقة شى واحد لمختلفين ولانا قد نعلم كون
الشى عالما بهذا الشى ونغفل عن كونه عالما بالاخر وذلك
يدل على المغايرة الثانى ان ذلك المعنى ان حل فيه فهو غير
معقول وان حل فى غيره رجع حكمه الا الى الله تعالى وان
تجرد لم يختص به تعالى دوننا الثالث ان اثبات قدماء غير
الذات باطل بالاجماع الرابع لو كانت القدرة مثلا لها قديمة
لم يكن صفة اولى من الذات ولا الذات ذاتا اولى من الصفة
وهو باطل احتجت الاشاعرة بوجوه احدها ان اهل اللغة سموا
من له علم بالعالم فيجب ان يثبت له صفة العلم والجواب لا اعتبار
فى ذلك بقول اهل اللغة لان مثل هذه المعانى لا يذكرونها
وانما يبنون فى وضع الفاظهم على ما يعتقدونه الثانى انا

نعقل الذات ثم نستدل على كونها عالمة قادرة وعاملة الى غيرها
من الصفات فيحصل لنا بهذا الدليل علم لم يكن حاصلا اولا
وذلك يدل على المغايرة بين الذات وهذه الصفات والجواب
هذا الدليل انما يدل على الزيادة فى الذهن اما على ثبوت شئ فى
الخارج زايد على الذات هو قدرة او علم او غير ذلك فلا وذلك
مثل الطولية للطويل فان طولية الجسم وصف للجسم فى الذهن
ليس بموجود فى الخارج الثالث ما ذكره ابن الباقلانى من الكلا
فى التمهيد وتقريره ان الفعل المحكم يدل على ان الفاعل عالم فلا
بد من مدلول يتعلق به الدليل ولا يجوز ان يكون المدلول هو
الذات والا لزم انتفاؤها عند انتفاء الفعل المحكم ولا يجوز ان
يكون صفة ذاتية اذ لو كانت دلالة الفعل على ان الفاعل عالم
قادر دلالة على صفة ترجع الى ذاته لوجب ان لا يوجد نفس
العالم القادر الا عالما قادرا وان لا ينتفى عنه هذان الوصفان
الا بانتفاء ذاته ولما كان ذلك باطلا لم يجز ان يكون دلالة الفعل
على ان الفاعل عالم قادر دلالة صفة ترجع الى نفسه فوجب ان يكون

مدلول

مدلول الفعل ومتعلقه هو العلم والجواب لم لا يدل على كون
الفاعل عالما قادرا دلالة على صفة ترجع الى ذاته ويلزم بما ذكره
فانه يستحيل عندنا خروج العالم القادر عن كونه قادرا عالما
ولا ينتفيان عنه الا بانتفاء ذاته فالفعل المحكم انما يدل على ان
فاعله ذات يبين الامور ويصح منها الافعال المحكمة عند
متاخرى علمائنا واما عند اوايلهم كالسيد المرتضى واتباعه
فانه يدل على ذات مخصوصة بصفة لكونها على تلك الصفة
صح منها الفعل المحكم وعلى كلا التقديرين يبطل ما ذكره المستدل
لانا نقول الفعل المحكم لا يدل على الذات المجردة بل على ذات
مخصوصة تبين الامور او على ذات موصوفة بحالة لكونها على
تلك الحال يفعل افعالا محكمة وكلام اصحاب الاحوال معلوم
البطلان بالضرورة وقد احتج نفاة المعانى بوجه اخر فقالوا
لو كان لله تعالى علم زايد على ذاته لكان تعلقه بالمعلوم كتعلق
علومنا فيلزم تساوى العلمين فيشتركان فى القدم او الحدوث
واللازم باطل اعترض بعض المتاخرين بانه لا يلزم من الاشتراك

فى التعلق المساواة فى الحقيقة ولو سلمنا منعنا الاشتراك
فى القدم والحدوث كما فى الوجود اجاب بعض المحققين
بان العلم اذا كان نسبة او تعلقا الى معلوم فالنسب التى يكون
الى معلوم واحد يكون متماثلا ولا يندفع بقياسها على الوجود
لان الوجود يقع على وجوده وعلى وجودنا بالتشكيك
فلا يوجب المشاركة فى اللوازم واما الامور المتماثلة فانه يجب
اشتراكها فى اللوازم واقول لا يكفى فى تماثل النسب واتحادها
اتحاد المنسوب اليه فان علم زيد وظن عمرو اذا تعلقا بشئ
واحد لا يستلزم ذلك تساويهما ولو سلم تماثلهما منعنا وجوب
اشتراكهما فى القدم والحدوث لانهما ليسا بلازمين لشئ فان
القدم هو الوجود الذى لم يسبقه شئ والحدوث هو الوجود
المسبوق والوجود ليس بلازم بشئ من الماهيات لذواتها
اما فى حق الواجب تعالى فلان وجوده نفس حقيقته واما
فى غير حقه فلانه يستفاد من الفاعل المسئلة العاشرة فى انه تعالى
ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض قال وليس بجسم ولا جوهر

ولا

ولا عرض والا لكان حادثا لما ذكرنا ولم يصح ان يفعل الجسم
وبهذا تبطل المعانى لبعضنا فى القدرة واستحالة خرق الاجماع
فى اثبات معنى ونفى معنى اقول فى هذه ثلاثة مباحث الاول
انه ليس بجسم ذهبت الامامية واكثر العقلاء الى ان الله تعالى ليس
بجسم وذهب الحشوية الى انه تعالى جسم فقال بعضهم انه
طويل عريض عميق وقال اخرون منهم انه جسم لا كالاجسام
وهذا غير محقق لانهم ان عنوا به انه طويل عريض عميق فهو
المذهب الاول ودليل الابطال مشترك بينهما ومع ذلك فقولهم
لا كالاجسام مناقضة فان عنوا بكونه جسما انه قايم بذاته لا كا
لاجسام اى ليس بطويل عريض عميق فهو مسلم الا انهم اطلقوا
الجسم على القايم بذاته وهو غير مصطلح عليه فترجع المنازعة
الى اللفظ والدليل على نفى الجسمية عنه وجوه الاول انه لو كان
جسما لما انفك عن الاكوان الحادثة فيكون حادثا وقد
سلف تقريره فى باب الحدوث الثانى انه لو كان جسما لم يصح
منه فعل الجسم والثانى باطل لانه فاعلها على ما تقدم فالمقدم

مثله وبيان الشرطية وجهان **الاول** ان الاجسام متماثلة فلو
صح منه فعل الجسم لصح منا والثانى باطل بالضرورة فالمقدم
مثله **الثانى** ان الجسم انما يفعل بصورته لانها انما يكون موجودا
بالفعل بها وانما يفعل من حيث هو موجود والصورة انما تفعل
بمشاركة الوضع فان النار لا تسخن اى جسم اتفق بل ما قرب
منها وما بعد عنها انما يفعل فيه بواسطة فعلها فى القريب و
الفاعل فى المركب فاعل فى اجزائه ولا مشاركة بين الصورة
والهيولى فى الوضع وهذا دليل الاوايل على انه تعالى ليس
بجسم مضافا الى غيره من الادلة **الثالث** ان كل جسم مركب اما
من الاجزاء التى لا تتجزى او من المادة والصورة وواجب
الوجوب ليس بمركب قال المصنف وبهذا تبطل المعانى ايضا فى
القدرة واشار بذلك الى الوجه الثانى ومراده ان الواحد
منا اذا كان قادرا بقدرة لم يصح منه فعل الاجسام لانه اما
ان يفعل مخترعا او مباشرا والاول باطل لان المخترع لا يصح
بالقدرة فان القوى الشديد لا يمكنه ان يخترع فى يد الضعيف

محركا ولا تسكينا الا بالاعتماد والثانى باطل ايضا لانا اما
ان نفعل فى محل قدرتنا فيلزم التداخل او لا فى محل القدرة
وهو انما يكون فى باب الاعتماد الواقع فى الجهات المختلفة ولا جهة
اولى بوقوعه من اخرى ولانا لو اعتمدنا اوقاتا طويلة لم نفعل
جسما والثالث باطل والا لزم التداخل واذا ثبت ان القدرة
لا تصح منها فعل الجسم فثبت انه تعالى ليس قادرا بالقدرة
ويلزم من ذلك نفى جميع المعانى كالعلم والحيوة وغيرها لوقوع
الاجماع على احد الامرين اثبات الجميع او نفيه فالفرق ثالث
خارق للاجماع فيكون باطلا **البحث الثانى** فى انه تعالى ليس
بجوهر الجوهر يقال على معان **احدها** المتحيز الذى لا يقبل
القسمة وهو منفى عن الله تعالى لما ياتى من استحالة التحيز
عليه ولان كل متحيز لا ينفك عن الحوادث فيكون حادثا
الثانى ذات الشى وحقيقته ولله تعالى ذات وحقيقة لانه
محقق كل حقيقة فكيف ينفى عنه ما يثبت لكل حقيقة فهو
جوهر بهذا المعنى **الثالث** الموجود لا فى موضوع والله تعالى

جوهر بهذا المعنى عند القايلين بكون وجوده زايدا على ماهيته
وليس لجوهر عند القايلين بكون الوجود نفس الماهيه فان قولهم
الموجود لا يعنون به الموجود بالفعل والا لكان الشك فى
وجوده شكا فى جوهريته بل الماهية اللتى لو وجدت لكانت لا
فى موضوع وهذا انما يعقل لو كان الوجود زايدا **البحث الثالث**
فى انه ليس بجسم رض حدوث الجسم والجوهر الذى لا يعقل
قيام الجوهر الا به مما يستلزم حدوثه وواجب الوجود ليس
بحادث فهو ليس بعرض **المسئله الحادى عشره** فى انه تعالى ليس
بمتحيز **قال** وليس بمتحيز لانه ان كان منقسما فقد ابطلناه
والا كان اصغر شيء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **اقول** اتفق
اكثر العقلاء عليه الا المجسمة واستدل المص عليه بانه لو كان
متحيزا لكان اما منقسما او غير منقسم والاول باطل لما تقدم
من نفى الجسميه عنه تعالى والثانى باطل والا لزم ان يكون الله
تعالى اصغر شيء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا لو كان
متحيزا لم ينفك عن الاكوان بالضروره وهى حادثه وكل ما لا ينفك

عن الحوادث فهو حادث وواجب الوجود ليس بحادث
المسئله الثانيه عشر فى انه تعالى ليس حالا فى غيره **قال** ولا حالا
فى شيء والا لتقوم بالمحل وهو مستغن مطلقا ويلزم قدم المحل
ايضا **اقول** هذا حكم متفق عليه عند اكثر العقلاء خلافا لبعض
النصارى القايلين بحلول الله تعالى فى المسيح عليه السلام ولبعض
الصوفيه القايلين بحلول الله تعالى فى العارفين الواصلين
والدليل على نفى الحلول ان المعقول منه قيام موجود لموجود
على سبيل التبعيه بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى
محال على واجب الوجود تعالى فان عنى بالحلول غير هذا المعنى
فلا كلام فيه الا بعد تطلوا افادة تصوره وقد استدل المص
عليه بانه لو حل فاما مع وجوب ان يحل او مع جوازه والاول
باطل والا لزم افتقاره الى المحل وتقومه به على ما فسرنا الحلول
به ولزم ايضا قدم المحل وهو باطل لما تقدم من حدوث
العالم والثانى باطل لانه اثبات فى الحلول قال بعضهم العقول
من الحلول حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا

انما يعقل فی حق من یصح علیه الحصول فی الحیز وهذا غیر جید لان
حلول الصور فی المواد وحلول الاعراض النفسانیه فی النفوس
لیس بهذا المعنی الذی ذکره وهو معقول ولهذا اشتغل
المتکلمون بنفیه ولو لم یکن معقولا لتفوه بعدم المعقولیه لا
بادلهم بل الحق ان حلول الشیء فی الشیء لا یعقل الا اذا کان
بغیر الحال بواسطه المحل وواجب الوجود لا یتغیر بغیره
واذا ثبت انه لیس لمتحیز ولا حال فی المتحیز ثبت انه لیس فی
جهه ولا مکان بالضروره خلافا للکرامیه والمجسمه القائلین
بکونه تعالی فی جهه فوق والدلایل السمعیه متاوله **المسئله الثالثه**
عشر فی انه تعالی یستحیل قیام الحوادث بذاته تعالی **قال** ولا
تقوم الحوادث بذاته والا لکان حادثا **اقول** اتفق العقلاء علیه
الا الکرامیه والدلیل علیه انه تعالی یستحیل علیه التغیر لا
ستحاله انفعاله تعالی عن غیره وقد استدل المصنف علیه بالدلیل
المشهور عند المتکلمین وهو انه لو صح قیام الحوادث بذاته
لم ینفک عنها والثانی باطل والا لکان حادثا فالمقدم مثله
بیان

بیان الشرطیه وجهان **احدهما** انه لو قامت الحوادث به لم یخل عنها
ولا عن اضدادها وهی حادثه ایضا **الثانی** ان صحه الاتصاف
بالحوادث من لوازم الماهیه والا لزم التسلسل وصحه الاتصاف
یتوقف علی امکان الصفه والحادث لا امکان له ازلا فاذا صحه
اللازمه للماهیه حادثه فالماهیه کذلک هف وهذا الدلیل
عندی لا یخلو من نظر وذلک لان وذلک لان صحه الاتصاف
نوع من الامکان وقد سلف بیان انه عدمی وقوله صحه الاتصاف
یتوقف علی امکان الصفه ان عنی به الامکان الراجع الی الماهیه
فهو صحیح ولا ینفعه فان الحادث بالنظر الی ذاته ممکن ازلا
وان عنی به الامکان الا فهو ممنوع فان صحه صدور المقدور
من القادر لا یتوقف علی وجود المقدور ولا علی صحه وجوده
مطلقا بل علی الصحه الذاتیه فان امتنع وجود المقدور لعایق او
لفوات شرط لم تضر ذلک فی صحه الصدور منه وقد اعترض
قوم بان الله تعالی لم یکن فاعلا ولا عالما بان العالم موجود
حال عدمه ولا رائیا ولا سامعا ولا مخبرا ولا ملزما بالتکلیف

ثم يجد له هذه الصفات فيكون الحوادث قائمة بذاته وهو
ضعيف فان المتجدد هنا امور اضافية لا وجود لها في الخارج
المسئلة الرابعة عشر في استحالة رويته تعالى قال ولا يصح
رويته لاستحالة الجهة عليه ووجوب رويته الان لصحة ابصارنا
وارتفاع الموانع والاعتذار بالعلم لا يغني لان مخالفة الدليل
شاهد جايز فعلى الخصم بيان مثله وابرا التطر مجرد دفعة المناف
ومعارضه بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
عند المقدح يخرج قولهم بموجب الاية بناء على العموم وحملهم
لها على بعض الاحوال فتدبره اقول اتفق العقلا على امتناع
رويته تعالى الا الاشاعرة والمجسمة الا ان المجسمة انما قالوا
برويته لكونه جسما عندهم تعالى الله عن ذلك وسلموا ان
المجرد يمتنع رويته فالمذهب الذي صار اليه الاشاعرة مخالف
لكل العقلاء والجا اكثر العقلا في ذلك الى الضرورة فان
الروية انما يصح لمن كان مقابلا او في حكم المقابل كالعرض
في المحل والصور في المراة والمقابلة او حكمها انما يكون في حق

الاجسام

الاجسام ذوات الجهة والله تعالى ليس في جهة على ما تقدم
فلا يكون مرئيا وايضا لو كان مرئيا لرأيناه الان والثاني باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان شرايط الادراك وهي سلامة
الذات وكون المبصر كثيفا وعدم افراطه في الصغر والمحاذاة
او حكمها وتوسط الشفاف ووقوع الضوء على المبصر وعدم
افراط الضوء وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وان تعمد
الابصار والاله يستحيل اشتراطها في معه تعالى الا الاول
ولا شك ان حواسنا سليمة فلو كان الله تعالى يصح ان يرى
لوجبت رويته فان الحواس صحيحة والموانع مرتفعة فيجب
الادراك والا لجاز ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة
وانهار جارية ونحن لا نراها وان حصلت الشرايط وارتفعت
الموانع اعترضوا على هذا بان حاصله يرجع الى الاستدلال
بالشاهد فالخصم يقول انه تعالى جسما والا لما يصح ان يكون
معلوما ولا عالما لانا لا نرى في الشاهد معلوما ولا عالما
الاجسام وجوابكم عنه هو جوابنا نحن اجاب الشيخ بان مخالفه

الدليل شاهدا جايز لاجل الدليل العقلى وقد دل على انه تعالى
ليس بجسم فعلى الخصم بيان مثله فى صورة النزاع على ان الذى
ذهبنا اليه ليس فيه الحاق الغايب بالشاهد وايضا قال الله
تعالى لموسى عليه السلم لن ترانى ولن لنفى الابد بالنقل عن اهل
اللغه واذا لم ير موسى عليه السلم لم يره غيره بالاجماع احتجب
الاشاعرة بوجوه الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة والنظر اما الرويه وتقليب الحدقه نحو المطلوب
التماسا لرويته والثانى غير مراد لاستحالة الجهة عليه تعالى
فيحمل على المجاز وهو الرويه ولانه من باب اطلاق اسم السبب
على المسبب وايضا النظر اذا اقترن بحرف الى افاد الرويه
فى الاستعمال والجواب من وجوه وجوه احدها يجوز ان يكون
المضاف محذوفا فيصير التقدير الى نعم ربها ناظرة اى مبصرة
جمعا بين الادله وحذف المضاف شايع فى اللغه الثانى يجوز
ان يكون المراد بقوله ناظره اى منتظرة فيصير التقدير الى ثواب
ربها منتظرة الثالث لانسلم ان النظر المقرون بحرف الى يفيد

الرويه ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره وانشد الربعى
واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زدتنى نعما وليس
النظر هنا بمعنى الابصار لاستحالة ابصاره والبحر دونهما
وقال حسان بن ثابت وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن
ياتى بالفلاح وليس النظر هنا بمعنى الابصار وان اقترن
بحرف الى الرابع قال سيد المرتضى رحمه الله يجوز ان يكون
المراد بالى واحد الالاء وهى النعمة الخامس ان هذه الايه معارضه
بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار نفى الادراك
عنه على وجه المدح لان المدح قبله وبعده وادخال ما ليس
بمدح بين مدحين قبيح واذا تمدح بنفى الادراك وجب ان
يستحيل رويته والا لزم النقص فى حقه تعالى وعلى هذا يخرج
تاويلهم فى هذه الايه مثل قولهم انا نقول بموجبها فى الدنيا وان
جميع الابصار لا تدركه ولا يستلزم ذلك نفى ادراك ابصار
المؤمنين فانه لا يلزم من سلب الكل السلب الكلى لانا بينا ان
هذا النفى تمدح فاثباته نقص فلا يجوز اثباته فى الدنيا والاخرة

لا للمؤمن ولا للكافر والوجه الثاني ان موسى عليه السلم سال
الروية ولو كانت ممتنعة لما سالها والجواب ان موسى عليه السلم
سال عن لسان قومه بدليل قوله تعالى اتهلكنا بما فعل السفها
منا وقوله لن نومن لك حتى ترى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
الثالث انه تعالى علق الروية على استقرار الجبل حال الحركة
وذلك محال والعجب ان الاشاعرة استدلوا باخبار الله تعالى
عن ابي لهب بانه لا يؤمن على عدم امكان ايمانه وههنا قد
اخبر الله تعالى قبل ذلك بانه لا يراه ثم ادعوا الامكان الرابع
ان الجوهر والعرض قد اشتركا في صحة الروية الحكم مشترك
يستدعي علة مشتركة الا الحدوث والوجود والحدوث
لا يصلح للعلية لتركبه على قيد عدمي فلم يبق الا الوجود وهو
ثابت في حقه تعالى فثبت الحكم وهذه الحجة عول عليها الاشاعرة
كافة وهي في غاية الضعف لان وجوده عين ذاته فيكون
مخالفا لوجودنا فلا يلزم الاشتراك في الحكم وايضا الصحة
عدمية فلا تفتقر الى علة سلمنا لكن لا يجب الاشتراك في العلل

عند

عند الاشتراك في الاحكام سلمنا لكن لا نسلم الاشتراك في الحكم
لان صحة روية الجوهر تخالف روية العرض سلمنا لكن لا نسلم
الحصر سلمنا لكن الحدوث الوجود المسبوق بالغير وهو
امر ثبوتي سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الامكان علة لا يقال
انه عدمي لانا نقول وامكان الروية عدمي فيجوز تعليله به سلمنا
لكن لم لا يجوز تخلف الحكم لمانع او فقدان شرط سلمنا لكنه معارض
بصحة المخلوقية والملموسية وغيرهما من الاحكام المشتركة بينهما
وبالجملة فهذا الدليل في غاية الضعف المسئلة الخامسة عشرة في انه
تعالى قادر على كل مقدور قال وهو سبحانه قادر على كل ما يصح
ان يكون مقدورا لان نسبة الذات الى كل ممكن متساوية وعلى
اعمال عباده لانه ان اتصف بها قبل خلقه لم يزل وان لم يكن
متصفا فقد فقدت فكيف لا ينفذ الحكم وهو قادر على القبيح
والا لم يستحق مدحا اذا لم يفعله ولم يصح وتحن الضعفاء وتنوجه
الخبر خبره وجد الشر شريرا ان عنوا به نفس المسئلة فهو الزامنا
بمذهبنا والا فلا معنى له وعدم الفعل انما جاء لعدم الداعي فكيف

يمتنع بعدم المقتضى وقادر على خلاف المعلوم للامكان الذاتى
واستحال ان يبطل المتاخر متقدما وعلى امثال افعال العباد فان
صفاتها احوال عارضة لاتدخل فى حقايقها اقول لما فرغ من
بيان صفاته شرع فى احكامه وابتدا بكونه تعالى قادرا على كل مقدور
وفى هذه المسئلة مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور
وهو اختيار اكثر علمائنا ومذهب الاشاعرة وقد نازع فى ذلك
جماعة سياتى البحث معهم والدليل على انه تعالى قادر على كل
مقدور انه انما لاجله صح ان يكون قادرا على شئ هو الامكان اذ
الوجوب والامتناع محلان للمقدورية والامكان فى كل الممكنات
حاصل فالمقدورية ثابتة فى الكل لتساوى النسبة اليها ولبعضنا
قادرا قدر على البعض لذاته لا لشئ اخر وذاته متساوية النسبة الى
الكل فالكل مقدور له تعالى البحث الثانى فى انه تعالى قادر
على افعال العباد وهو مذهب المصنف وجماعة من اصحابه والا
شاعرة وذهب ابو على وابو هاشم واتباعهما الى انه تعالى لايقدر
على عين مقدور العبد وان قدر على مثله واختاره السيد المرتضى

والشيخ

والشيخ ابو جعفر الطوسى رحمهما الله تعالى والدليل على ما ذهب
اليه المص ما تقدم واحتج المانعون بوجهين الاول انه يلزم منه
وقوع مقدور بين قادرين وهو باطل والا لزم استغناء
بكل واحد منهما عن كل واحد منهما هف الثانى ان حقيقة القادر
هو الذى يوجد منه الفعل عند الداعى وينتفى عند الصارف
فلو اجتمع قدرة العبد وقدرة الله تعالى على الفعل الواحد
واراده الله تعالى وكرهه العبد او بالعكس لزم وقوعه وعدمه
وهو محال والجواب عن الاول انه لايلزم من اجتماع القدرتين
اجتماع التاثيرين فانه لايجب التاثير بالقدرة وحدها والمص
جعل الجواب من ذلك استدلالا على مطلوبه بان المانعين
انما ذهبوا الى انه لايقدر على عين مقدور العبد حذرا من وقوع
مقدور بين قادرين فلا يخلوا اما ان يكون الله تعالى قبل
خلق العبد يتصف بالقادرية على تلك الحركة او لايكون فان
كان الاول فعند خلق العبد اما ان لايكون العبد قادرا عليها
وقد فرضناه قادرا هف او يكون كلاهما قادرين وهو المطلوب

او ينبغى قادرية الله تعالى لوجود قادرية العبد وهو محال العدم
الاول لوية بل انتفاء قادرية العبد لوجود قادرية الله تعالى والثانى
باطل لان المانع من الاتصاف حصول المقدور بين قادرين
وهذه العلة منتفية قبل خلق العبد فيلزم من انتفائها انتفاء
الحكم وهو عدم فتثبت القادرية وعن الثانى ان العدم انما يتحقق
عند تحقق الصارف اذا لم يوجد قادر اخر يدعوه الى فعله البحث
الثالث فى انه تعالى قادر على القبيح ذهب اليه اكثر العقلاء
وخالف فيه النظام من المعتزلة والدليل عليه وجوه الاول ما تقدم
من عموم القادرية الثانى انه لو لم يكن قادرا عليه لما استحق المدح
على تركه والثانى باطل بالاجماع فكذا المقدم الثالث انه لو لم تكن
قادرا عليه لما قدرنا نحن والثانى باطل قطعا فالمقدم مثله بيان
الملازمة انه تعالى قادر لذاته ونحن قادرون بقدرة مستفادة
منه فكيف تنسب الى قدرتنا ما لا يمكن نسبته اليه تعالى ونحن
الضعفاء احتج النظام بوجهين الاول انه قد تقرر ان موجد
الخير خير وموجد الشر شرير فلو كان قادرا على فعل الشر لكان

قادرا على ان يجعل نفسه شريرا فلا يكون قادرا على فعل الخير لا
ستحالة ان يكون الواحد خيرا شريرا الثانى ان وقوع القبيح
منه يستلزم الجهل والحاجة وهما مستحيلان عليه واستحالة
اللازم تقتضى استحالة الملزوم والجواب عن الاول ان عنيتم
بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل يستحيل
ان يكون فاعلا لهما فان هذا نفس المسئلة وهو الزامنا بعينها
وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه وايضا الخير والشر ليسا قائمين للشئ
بل انما يقالان بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان نكون للشئ
واحد بالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك
الشئ واحدا وهذا الوجه استدل به المجوس والثنوية على ان الله
تعالى قادر على فعل الخير لا غير قالوا لان الخير هو الذى
يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذى يكون جميع افعاله
شرا وجوابهم ما ذكرناه فى الثانى وعن الثانى ان الحال نشا
من الوقوع لا لذاته بل لعدم الداعى اليه فعدم الوقوع مستند
الى انتفاء الداعى الى الفعل لا لعدم المقتضى وهو القدرة البحث الرابع

فی انه تعالی قادر علی خلاف المعلوم وهو مذهب اکثر العقلا
الا عباد بن سليمان الضيمری والدليل عليه وجهان الاول
ان خلاف المعلوم ممكن فيكون مقدورا علی ما تقدم الثانی
ان العلم تابع للوقوع التابع للقدرة فكيف يكون المتاخر مبطلا
للمتقدم ولانه يلزم ان لا يكون الله تعالی قادرا علی شیء لانه اما
معلوم الوقوع او العدم والحاصل ان وجوبه بالنظر الی العلم
لا ينافی امكانه الذاتی والقدرة تتعلق به بالنظر الی الامكان
الذاتی لا الی الوجوب الحاصل بالعلم احتج عباد بان خلاف
المعلوم محال لاستحالة انقلاب علمه جهلا والمحال غير مقدور
عليه والجواب لاستحالة المانعة من المقدورية انما هی الاستحالة
الذاتية لا العارضية البحث الخامس فی انه تعالی قادر علی مثل مقدور
العبد وهو مذهب اكثر العقلاء الا البلخی والدليل عليه انه
ممكن فيكون مقدورا علی ما سلف احتج ابو القسم البلخی بانه
اما طاعة او سفه او عبث والله تعالی يستحيل عليه قال وهو احد
لان اثبات ذاتين لا تعيزان كاثبات ذات واحدة لها حكم

ذاتين

ذاتين واتصافهما مما يصح تمانعهما فليفرض وقوعه فيؤدی الی
الفساد والاقوی الاعتماد علی السمع اقول اتفق اكثر العقلا
عليه واستدل عليه الشيخ بوجوه الاول انه لو كان فی الوجود
واجب الوجود لكانا قد اشتركا فی مفهوم كون كل واحد منهما
واجب الوجود فاما ان لا يتميز احدهما عن الاخر او يتميز
اما ان يتميزا والاول محال لان الاثنينية لا يعقل مع عدم
الامتياز وليس اثبات ذاتين لا تميز الا كاثبات ذات
واحدة لها حكم ذاتين من الامتياز والتعدد ولما كان الثانی
باطلا بالضرورة فكذا الاول والثانی باطل والا لزم وقوع
التركيب فی واجب الوجود فيكون ممكنا هف وهذا الدليل
انما يتمشی بعد اثبات كون الوجود ثبوتيا قال بعض المحققين
الواجب غير الوجود لا شك ولا ريب فی كونه ثبوتيا وليس البحث
فی الوجوب وهو غير جيد لان الواجب من له الوجوب فالوجوب
اذا كان امرا اعتباريا كان الواجب ذاتا مخصوصة متصفة بذلك
الامر الاعتباری فان عنوا بالاشتراك مع كثرة الواجب

فى انه تعالى قادر على خلاف المعلوم وهو مذهب اكثر العقلا
الا عباد بن سليمان الضيمري والدليل عليه وجهان **الاول**
ان خلاف المعلوم ممكن فيكون مقدورا على ما تقدم **الثانى**
ان العلم تابع للوقوع التابع للقدرة فكيف يكون المتاخر مبطلا
للمتقدم ولانه يلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على شىء لانه اما
معلوم الوقوع او العدم والحاصل ان وجوبه بالنظر الى العلم
لا ينافى امكانه الذاتى والقدرة تتعلق به بالنظر الى الامكان
الذاتى لا الى الوجوب الحاصل بالعلم احتج عباد بان خلاف
المعلوم محال لاستحالة انقلاب علمه جهلا والمحال غير مقدور
عليه والجواب الاستحالة المانعة من المقدورية انما هى الاستحالة
الذاتية لا العارضية **البحث الخامس** فى انه تعالى قادر على مثل مقدور
العبد وهو مذهب اكثر العقلاء الا البلخى والدليل عليه انه
ممكن فيكون مقدورا على ما سلف احتج ابو القسم البلخى بانه
اما طاعة او سفه او عبث والله تعالى يستحيل عليه **قال** وهو واه
لان اثبات ذاتين لا تغاير ان كاثبات ذات واحدة لها حكم

ذاتين

ذاتين واتصافهما بما يصح ثانيهما فليزم فرض وقوعه فيودى الى
الفساد والاقوى الاعتماد على السمع **اقول** اتفق اكثر العقلا
عليه واستدل عليه الشيخ بوجوه **الاول** انه لو كان فى الوجود
واجبا الوجود لكانا قد اشتركا فى مفهوم كون كل واحد منهما
واجب الوجود فاما ان لا يتميز احدهما عن الاخر بفصل مميز او
اما ان ينفصلا والاول محال لان الاثنينية لا تعقل مع عدم
الانفصال وليس اثبات ذاتين لا تغاير ان الا كاثبات ذات
واحدة لها حكم ذاتين من الانفصال والتعدد ولما كان الثانى
باطلا بالضرورة فكذا الاول والثانى باطل والا لزم وقوع
التركيب فى واجب الوجود فيكون ممكنا هف وهذا الدليل
انما يتمشى بعد اثبات كون الوجود ثبوتيا قال بعض المحققين
الواجب غير الوجود لا شك ولا ريب فى كونه ثبوتيا وليس البحث
فى الوجوب وهو غير جيد لان الواجب من له الوجوب فالوجوب
اذا كان امرا اعتباريا كان الواجب ذاتا مخصوصة متصفة بذلك
الامر الاعتبارى فان عنوا بالاشتراك مع كثرة الواجب

اشتراكهما فى كون كل واحد منهما ذاتا موصوفة بامر اعتبارى فهو
مسلم ولكن لايدل على التركيب ولا الاشتراك فى الذات وان
عنوا به الاشتراك فى الماهية فهو ممنوع قال بعض المتاخرين
اذا كان الوجوب مشتركا كان مغايرا للهويتين فان استلزمنا
كان ممكن هف وان انعكس فلا اثنينية وان انتفى اللزوم
فالاجتماع معلول قال بعض المحققين الخلف يلزم لو كان
الواجب ممكنا لا الوجوب اما لو ان كانت هويته مستلزمة
لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم كون الهوية
معلول الغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها
انما يكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها وفيه نظر لان الواجب
انما يجب بوجوبه فلو كان معلولا كان ممكنا يجوز زوال الوجوب
لايكون الواجب واجبا لانتفاء الوجوب عنه هف الوجه
الثانى دليل التمانع وتقريره انا لو قدرنا الهين فاما ان يصلح
من احدهما فعل الاخر ولا فان صح فلنقدر وقوعه لان ما لا
يمتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال والثانى باطل لان مع وقوع
الاختلاف

الاختلاف ان حصل مرادهما لزم اجتماع الضدين وان لم يحصلا
كان المانع من وقوع كل واحد منهما فعل الاخر فيقعان معا حال
عدمهما هف وان حصل مراد احدهما كان لا ترجيحا من غير مرجح
لان من لا يقع مراده ليس باله لعجزه وان اشعب المخالفة فهو
محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى والقادر يصح
منه فعل مقدوره فيصح من هذا الحركة لولا الاخر ومن الاخر
السكون لولا هذا فما لم يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر
على الاخر القصد الى ضده وليس تقدم قصد احدهما اولى من
الاخر فلا يمتنع قصد احدهما قصد الاخر فتصح المخالفة لا يقال
يجوز ان يكونا حكيمين فلا يقصدان المخالفة ولان المحال نشا
من التعدد مع وقوع المخالفة فلا يستلزم احدهما الله على التعيين
لانا نقول يجوز ان يكون فعل كل واحد من الضدين مصلحة
وعن الثانى ان البعد وملزوم نسبة المخالفة المستلزم للمحال
فيكون محالا فان الملزوم محال الثالث السمع دل على الوحدة و
هو اقوى الادلة ولا استحالة فى استفادة هذا الحكم من السمع

فانه لايتوقف على الوحدة فلا دور وانما كان هذا اقوى لاشماله
الدليلين الاولين على دعاوى مشكلة المسئلة الثامنة عشر
فى ابطال الماهية قال والماهية باطلة لانا نعلم وجوده وهو عين
الذات والحقيقة اقول ذهب ضرار الى ان الله تعالى ماهية
لا يعلمها الا هو للاجماع على قولهم لا يعلم ما هو الا هو ولانا لو راينا
ذاته لعلمنا من حقيقته ما لا نعلمه الان والشيخ ابطل ذلك بان
ذات الله تعالى فى وجوده ووجوده معلوم فماهيته معلومة وقول
ضرار عندى قوى والتحقيق فيه ان المعلوم لنا ليس الذات
لانا انما نعلم اضافته الحقيقية كالوجود والقدرة والعلم والاضافية
كالخالقية والرازقية او السلبية ككونه ليس بجسم ولا عرض ولا
مرئى ولا فى جهة اما الذات الموصوفة بهذه الصفات الاوصاف
فهى غير معلومة وقوله الوجود معلوم ان عنى به المختص به تعالى
فهو ممنوع وان عنى به المشترك فهو مسلم فان عنى ضرار بالماهية
تلك الحقيقة والذات فهو حق وصواب وان عنى بها شيئا آخر
فهو جهالة المسئلة التاسعة عشر فى ان الكلام منه تعالى حادث

قال

قال وليس مخاطبا متكلما فى الازل لصح خطاب المعدوم اقول
اتفقت المعتزلة عليه خلافا للاشاعرة والكلابية والدليل عليه
ان العالم حادث وخطاب المعدوم قبيح عقلا فانه لا يحسن ان
يجلس انسان فى داره يامر وينهى من ليس بحاضر عنده وتعده العقلاء
سفيها واثبت ابن كلاب كلاما قديما ليس بامر ولا نهى ولا خبر
وهو غير معقول لان كلامهم النفسانى انما اثبتوه بالقياس على
الطلب الذى يحدث عند الامر والنهى واثبتوا المغايرة بينه
وبين الارادة بما قدمناه فاما اثبات غير ذلك فليس بمعقول
اجماعا منا ومنهم ثم ان الاشاعرة اثبتوا لله تعالى امرا ونهيا فى
القدم وجوزوا خطاب المعدوم كمن يوصى غيره بان يامر ولده
بالتعليم بعد موته فان الولد يصير مامورا بذلك وهو خطاء
فان الامر انما يتوجه الى موجود وليس مع الله غيره ليامره
بامره وقد بينا ازيد من هذا فيما سلف المقصد السادس فى
استناد صفاته الى وجوبه تعالى وفيه مسائل المسئلة الاولى فى
ان المؤثر واجب الوجود لذاته قال القول فى الدلالة على ان

الصفات ثانيه من وجوب وجوبه موثر العالم ان كان واجب
الوجود فهو المقصود وان كان جايز الوجود افتقر الى موثر
فتسلسل وينتهى الى الواجب لذاته اقول اتفق العقلاء على
اثبات موجود واجب الوجود لذاته والشيخ لما اثبت فى اول
الكتاب لصانع اثبت هنا وجوبه والدليل عليه ان هنا موجودا
بالضروره فاما ان يكون واجب الوجود وهو المطلوب او ممكن
الوجود فيفتقر الى المؤثر الواجب والا لزم اما الدور او التس
وهما باطلان وقد مرصى تقرير الشرطيه وبطلان اللازمين
وهذا دليل قطعى شريف اشير اليه فى قوله تعالى اولم يكف بربك
انه على كل شى شهيد المسئله الثانيه فى استناد سلب العرضيه
والجسميه عنه الى تعالى الى الوجوب قال والموجود اما ان
يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه او لا يتعلق
والاول الممكن والثانى الواجب لذاته فالله تعالى ليس بعرض
لان العرض يتقوم بمحله وما يتقوم بغيره فهو ممكن وليس بجسم لما
ذكرناه اولا اقول لما اثبت الشيخ ابو اسحق رحمه الله ولا وجوب

وجوده شرع فى المسايل اللازمه عنه وهى اربع الاولى انه ليس
بعرض ومهد لذلك قاعده هى ان الموجود من حيث هو
اما ان يتعلق وجوده بغيره او لا يتعلق والثانى الواجب
والاول الممكن ونعنى بالتعليق ههنا الاحتياج والافتقار
كتعلق المعلول والمشروط والحال والمركب بالعله والشرط والمحل
والجزء اذا ثبت هذا فالعرض متعلق بالمحل يجب يستحيل
وجوده منفكا عنه ومحتاج فيه اليه لتشخصه وقوامه بالفعل
وواجب الوجود لا يفتقر فى وجوده الى غيره فهو ليس بعرض
الثانيه انه ليس بجسم لان كل مركب اما من الجواهر او من
الماده والصوره وكل مركب مفتقر وذلك ينافى الوجوب
الذاتى المسئله الثالثه فى انه تعالى ليس له صفه زايده على الماهيه
قال وليس له وصف زايد على ذاته لانه ان تقوم وجوده
به كانت ذاته مفتقره الى غيره وان يتقوم به فهو معلول وعلته
اما الذات ويستحيل كونها فاعله قابله او غيرها ولا علاقه لواجب
الوجود بغيره اقول هذا مذهب الاوايل وجماعه من

المتكلمين اختاره الشيخ واستدل عليه بانه لوكان له صفة
زايدة على ذاته فاما ان تكون مقومة للذات او عارضة لها
والاول باطل اما اولا فلانه يلزم افتقاره اليها والمفتقر ممكن
والواجب ليس ممكن واما ثانيا فلان الصفة لايعقل تقوم
الذات بها والثاني باطل ايضا لانها يكون ممكنة حينئذ فالمؤثر
فيها اما الذات او غيرها والاول باطل والا لكان الشي
الواحد قابلا فاعلا وهو محال لان القابل نسبته الى المقبول
نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ولا يصح انتساب
الشي الواحد الى الشي الواحد بالامكان والوجوب والثاني
باطل والا لكان واجب الوجود متعلقا بغيره منفعلا عنه
وواجب الوجود لايتعلق بغيره على مابيناه وفي هذا الدليل
نظر من وجهين الاول لانسلم استحالة استناد القبول والفعل
الى شي واحد وما ذكره غير واضح لان الامكان باعتبار القبول
لاينافي الوجوب باعتبار الفعل والمحال يلزم لو اتحد الاعتبار
الثاني لانسلم امتناع تعلقه بالغير على الوجه الذي ذكره ههنا

ولا

ولا يلزم من استناد صفة الى الغير امكانه والصواب ههنا ان
الصفات زايدة في المعقولية لافي الخارج المسئلة الرابعة في انه
تعالى يستحيل عليه التغير قال وليس بمتغير لان حدوث
امر في ذاته ان اقتضاه غيره كانت الذات متعلقة بالغير والذات
تقتضي دوام التغير اقول اتفق العقلا عليه الا القايلين
بجواز قيام الحوادث به تعالى من ذلك والدليل عليه ان
التغير اما ان تقتضيه ذاته او غيره والثاني باطل والا
لكان متعلقا بغيره وواجب الوجود لايتعلق بغيره والاول
باطل ايضا والا لزم دوام التغير لدوام ذاته فلا يكون
التغير تغيرا هف المسئلة الخامسة في انه تعالى مبتهج بذاته
قال المؤثر مبتهج بالذات لان علمه بكماله الاعظم يوجب له
ذلك فكيف لا والواحد منا يلتذ بكماله النقصاني وكونها
في الشاهد من توابع اعتدال المزاج لاينفي ان يكون في
الغايب لغير ذلك لجواز تعدد السبب ولسنا نقول انه يلتذ
بخلق شي ليجب وجوده ازلا بل هو ملتذ بذاته وهذه المسئلة

مبتهج بذاته مبتهج بذاته

وافق المصنف ره في هذه المسئلة الحكماء لانهم اثبتوا الابتهاج له تعالى

فيه تصريح بان للمصنف كتاب سماه بالابتهاج

سطرنا فيها كتابا مفردا وسميناه بكتاب الابتهاج اقول هذه
المسئلة مما وافق الشيخ ابو اسحق فيها الحكما وخالف الامامية
وباقي المتكلمين فيها وقد اتفق الجميع على نفي الالم عنه تعالى
وفي هذه المسئلة مباحث الاول في حد اللذة قالوا هي ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو
كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة
وشر والادراك معلوم والنيل الاصابة والوجدان ولابد
منهما اما الاول فلدلالة الثاني عليه بالمجاز وهو محترز عنه
في التعريف واما الثاني فلان الادراك قد يكون بحصول
الصورة المساوية وهي غير مستلزمة للذة وقولنا لوصول ما هو
عند المدرك كمال وخير لان الخير والكمال قد لا يدركان من حيث
هما كذلك فلا تحصل اللذة بل المعتبر كماليته وخيريته عند المدرك
والخير هو حصول شيء لما يليق له ذلك الحصول وقولنا من حيث
هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من حيثية دون
اخرى والالتذاذ يختص بالحيثية التي هو فيها كمال وخير الثاني

ی

في اثبات اللذة العقلية وقد نازع فيها جماعة وذلك
لان اللذة هي ادراك الكمال ولكل قوة من القوى كمال
بحسبها فكما ان العين تلتذ بوصول كمالها وهو مشاهدتها المحبوب
والذوق يلتذ بوصول كماله اليه وهو الطعم اللائق به كذلك
القوة العقلية تلتذ بوصول كمالها اليها وهو حصول ادراك
الملائم لها الثالث في ان اللذة العقلية اقوى لان ادراكها
اتم فانها تصل الى كنه الحقيقة وتميز الماهية عن غيرها بفصولها
وتفصلها الى اجزائها وتميزها عن اعراضها اما الحس فانه
يدرك ظاهر الشيء واعراضه وايضا مدرك العقلية مدرك
واجب الوجود تعالى وصفاته والاشياء التي لا يجوز عليها
التغير كالطبايع الكلية والماهيات الباقية ومدرك
الحس اشياء جزئية متغيرة ممكنة عدمية بذاتها مستفيدة
للوجود من غيرها ولا ريب ان الاول اكمل فادراكه يكون
الذ واتم بهجة واذ قد تمهدت هذه المباحث فلنرجع الى
الشرح فنقول الابتهاج اللذة والسرور والمراد منه الحال الذي

يحصل لذى الخير والكمال من جهة الخير والكمال وقد ادعى المص
ثبوته لله تعالى لانه عالم بذاته التى هى اكمل الموجودات ودايه
ملايمة لذاته وادراك الملايم الكامل يوجب اللذة وكيف
لايكون كذلك والواحد منا يلتذ بكماله فكيف ينبغى عنه هذا
المعنى مع بلوغ كماله الى الغاية القصوى احتج المتكلمون بوجهين
الاول ان اللذة من توابع اعتدال مزاج فلا يصح ثبوتها فى حقه
تعالى لانتفاء متبوعها وهو مزاج عنه **الثانى** ان اللذة ان كانت
قديمة وهى داعية الى ايجاد الملتذ به وجب ان يوجد لوجود
الداعى وانتفاء المانع وهو الازل وان كانت حادثة كان الله
تعالى محلا للحوادث اجاب الشيخ عن الاول بان كونها فى الشاهد
من توابع المزاج لايقتضى كونها فى الغايب كذلك فانه يجوز
تعدد السبب مع اتحاد المسبب بالنوع فاعتدال المزاج يوجب
اللذة عندنا ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب وعن
الثانى ان المحال يلزم بقولنا انه يلتذ بفعله اما اذا قلنا انه يلتذ
بذاته فلا وقد ذكر المص انه صنف كتابا فى هذه المسيلة ولم

يصل الينا **المقصد السابع** فى العدل وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
فى التحسين والتقبيح العقليين **قال** القول فى العدل و
الافعال قد يستقل العقل بقبح بعضها دون بعض وبحسنه
كالظلم والانصاف والكذب والصدق لانه معلوم ولايستند
الى الشرع لاستقباح الجاهلية له فلا بد من العقل ولانا عند
كونه ظلما يحكم بقبحه فالموثر فيه نفس كونه ظلما ومنا من ادعى الفرق
فى ذلك وهو الحق ولهذا اذا سلكنا فى النبوة يرتفع قبح الزنا
دون قبح الظلم ولو كان الحسن للامر لم يكن افعال الصانع حسنة
وانتفاء الامر مقابله فى القبح انتفاء الامر فوجب ان يكون افعاله
قبيحة **اقول** اطلق المتكلمون العدل على العلوم التى لها تعلق
باحكام افعاله تعالى من حسن الحسن منها ووجوب الواجب
ونفى القبيح عنها والاصل الذى يتفرع عليه مسايل العدل من
حسن التكليف ووجوب اللطف وغيرهما من المسايل الاتية
ولما كان هذا الاصل يتوقف على معرفة الحسن والقبح فانهما
عقليان ابتداء المص بالبحث عن ذلك واعلم ان حقيقة الفعل

الاختياري هو ما صدر عن موثر على جهة الصحة لا على جهة الوجوب
وينقسم الى حسن وقبيح فالحسن هو ما ليس لفاعله مدخل في
استحقاق الذم احترز في الحدين بالمدخلية عن الصغاير فانها
وان لم يستحقوا بها الذم الا ان لها مدخل فيه واذا ظهر هذا
فنقول الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان من الافعال ما يحسن
لوجوه تقع عليها اي يقترن بحدوثها قرينة راجعة الى النفي
والاثبات توصف لاجل تلك القرينة بانها دفع ضرر مثلا
فيقضي العقل بحسنها ومنها ما يقبح لوجوه تقع عليها اي تقترن
بحدوثها قرينة راجعة الى النفي والاثبات توصف لاجلها
بانها ظلم مثلا فيوصف بالقبح وقالت المجبرة ان الحسن والقبح
انما هو بالامر والنهي الشرعيين والعقل لا يقضي في شيء من
الافعال بحسن ولا قبح واختلفت المعتزلة هاهنا فقال بعضهم
ان العلم بحسن بعض الافعال وقبح بعضها ضروري واخرون
قالوا استدلالي واختار قبح الاول واستدل المعتزلة بوجوه
انا نعلم قبح الكذب والظلم وحسن الصدق والانصاف

ولا

ولا مدرك الا العقل والشرع والثاني باطل والا لما حكم به
العقل قبل الشرع لكن الجاهلية يحكمون بالحسن والقبح وان لم
تعترفوا بالشرايع **الثاني** انا عند العلم بكون الفعل ظلما نحكم بقبحه
وان لم نعلم شيئا اخر واذا انتفى هذا الوجه وساير وجوه القبح
لم نحكم بصحه وذلك مما يقضي باستناد القبح الى كونه ظلما كما انا عند
علمنا بملاقاة النار لليابس نحكم بالاحتراق فنسند الاحتراق
الى النار فكذا هنا وليس هذا استدلالا بالدوران الظني بل
هو نوع من القضايا البديهية تسمى الحدسيات **الثالث** لو كان
قبح المقبحات مستندا الى الشرع لما وقع الفرق بين ما علم قبحه
من الشرع والعقل والثاني بالضرورة فالمقدم مثله وبيان
الشرطية ظاهر وبيان نفي الثاني انا عند تشككنا في الشرع
نشكك في قبح الزنا وشرب الخمر ولا نشكك في قبح الظلم والكذب
الرابع لو كان الحسن بالشرع لما كانت افعال الله تعالى حسنة
والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحسن
عندهم هو المامور به والله تعالى غير مامور به فلا يكون فعله

حسنا لايقال المقتضى الحسن افعاله انتفاء النهى عنها لا الامر بها
لانا نقول لو كان انتفاء النهى محسنا لكان انتفاء لكان انتفاء
الامر مقبحا لاستحالة ايجاد الضدين حكما واحدا وكان يجب
ان يكون افعاله تعالى كلها قبيحة لانتفاء الامر عنها والى هذا اشار
المص بقوله وانتفاء النهى الى المقتضى للحسن مقابله فى القبح
انتفاء الامر **الخامس** لولا الحسن والقبح العقليان لم يصح من الله
تعالى شئ وكان يحسن منه ارسال الكذب والخلف فى خبره
وهو يقتضى ارتفاع الوعد والوعيد وفيه ابطال للتكاليف
وفيه من الفساد ما فيه احتجوا بان الله تعالى قد كلف بالا
يطاق اذ قد كلف الايمان من قد علم كفره ولو كان قبيحا ولو
كان قبيحا لما فعله الله تعالى ولانه تعالى كلف ابالهب بالايمان
اعنى تصديق الله تعالى فى كل ما اخبر به ومن جملة الاخبار
بعدم ايمانه وهو تكليف بالجمع بين النقيضين ولان القبيح
منفى عن الله تعالى بالاجماع وعن العبد لان افعاله اضطرارية
فلا قبيح ولان الكذب قد يحسن اذا قد تضمن تخلص النبى

والاعتذار بالتعريض اذ بالتخلف لمانع غير مفيد لجواز الهرب
فلا كذب والجواب ان العلم غير موثر فى الامكان فلا اضطرار
والا لكان الله تعالى موجبا وتكليف ابى لهب من حيث
الاختيار والاختيار من حيث العلم وهما غير متناقضين لما
مر وكون العبد مضطرا ممنوع لما بينا من عدم تاثير العلم وحسن
الكذب المتضمن للتخلص ممنوع اذ هو قبيح لكن العقل يقضى
بارتكاب اضعف القبيحين والتخلف لمانع لايقدح فى العلم
الكلى بقبح الكذب كما ان كذب الحس امر العقل فى بعض
الاحكام لايقدح فى المحسوسات والاحكام العقلية **المسئلة
الثانية** فى انه تعالى لايفعل القبيح **قال** والصانع تعالى لايفعل
القبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه واعتباره بالشاهد والتضرب
المدعى يلغى حالة العقل والحسن انما يفعله لحسنه كالتكليف
الذى لا اعرض فيه الا ذلك **اقول** اتفقت الامامية وباقى
المعتزلة على ان الله تعالى لايفعل القبيح ولا يخل بالواجب
والدليل عليه انه تعالى عالم بكل معلوم غنى عن كل شئ وقد

ملفنا فيكون عالما بقبح القبيح وعالما بغناه عنه وكل من كان كذلك
فانه لا يفعل القبيح بالضرورة ط عنه بالشاهد فان الواحد منا
انما يفعل اما لجهله به او لغناه عنه فتقطر حاجته اليه وان كان
عنا واما لحاجته فمتى انتفت عنه هذه الاحتمالات فانه لا يفعل
القبيح قطعا اقول المص وعنا به عطف على قوله بقبحه لا على قوله
لعلمه فان العلم بالقبح والغنا عنه لا يكفيان في الامتناع من العقل
لجواز جهل المتصف بهما بالاستغناء فيفعله واذا جعل عطفا
على القبيح تضمن العلم بالغنا وحصوله لاستلزام العلم المطابقة
لا يقال انما يصدر منا فعل القبيح لتضررنا بالذم والله تعالى
لا يتضرر فجاز وقوعه منه لانا نقول التعليل بما ذكرتم باطل
لانا قد نترك القبيح حال الغفلة عن الذم ولانا نترك وان لم
يشعر بنا احد ولانا قد نترك القبيح وان زاد نفعه عن الضرر
الحاصل بالذم لا يقال انا كما لا نفعل القبيح الا عند الجهل او
الحاجة كذلك لا نفعل الحسن الا عند النفع او دفع الضرر
ولما استحال ذلك في حق الله تعالى بطل قياس الغائب على الشاهد

في

في انتفاء القبيح عنه لانا نقول لا نسلم انه انما يفعل القبيح الحسن
للنفع او دفع الضرر بل يفعله لحسنه كما نرشد الضال ونحي
الغريق مع انتفاء كل غرض سوى الحسن والله تعالى انما
يفعل الحسن لحسنه فانه لا غرض له في خلق العالم والتكليف
لهم سوى كونه حسنا وايضا فقياس الحسن على القبيح باطل
فانا اذا فعلنا فعلا لحسنه لا يلزمنا فعل كل حسن بخلاف
ترك القبيح **المسئلة الثانية** في انا فاعلون **قال** ونحن فاعلون
لافعالنا الحسنة والقبيحة لانها واقعة بحسب قصدنا
والذم والمدح يتعلق بها والكسب هذيان للزوم القول
في فعل القلب على اصلهم ويلزمهم ان لا يكون الله تعالى
نعمه على كل كافر ولا على مؤمن وان نظهر المعجزات على يد
الكذاب فلا نثق بالشرايع وان يكون ظالما جايرا والتعليق
الحاجة لا الى مرجح والكلام فيه كالسالف فلا بد له من مرجح
ملجا باطل لان المرجح العلم بما في الفعل من المصلحة وكذلك
في الوقف على علي ان ذلك بمنزلة طريقين للهارب من

السبع وقد اجمعنا على عدم اشتراط المحض وصدور فعل
غير مشعور به ليس فيه لانا استدللنا على العالمية بالاحكام
وابن الاحكام فيما نذكره   اتفقت الامامية والمعتزلة
كافة على ان العبد فاعل لتصرفاته وذهب جهم بن صفوان ومن
تبعه الى ان الله تعالى خالق لافعال العبيد فيهم وليسوا محدثين
لها ولامحد مكتسبين وذهب النجار والاشعري ومن تبعهما
الى ان الله تعالى هو الخالق لافعال العبيد فيهم وهم مكتسبون لها
واختلفوا في ماهية الكسب فقال بعضهم ان العبد اذا عزم
على الطاعة وفعلها خلقها الله تعالى واذا عزم على خلق المعصية
خلقها الله تعالى وقال بعضهم ان ذات الفعل واقعة بقدرة
الله تعالى وكونه طاعة او معصية صفتان تحصل بقدرة العبد
وقال اخرون ان قدرة الله تعالى تعلق بحال الفعل وهي
غير موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة اما المعتزلة
فقد اختلفوا فذهب ابو علي وابو هاشم الى ان العلم بكوننا
فاعلين نظري وذهب ابو الحسين البصري الى انه ضروري

واستدل

واستدل الشيخ على قوله بوجهين الاول ان افعالنا واقعة عند
قصدنا ودواعينا منتفية عند صوارفنا وذلك مما يقتضي
استنادها الينا ضرورة والاولى ان نستدل بهذا على ضرورة
علمنا بانا فاعلون لا على انا فاعلون كما استدل به مشايخ
المعتزلة لا يقال لم لا يجوز ان يكون حاصلا من الله وان
وقع بحسب دواعينا لانه تعالى قادر عليه فجاز وقوعه
منه لانا نقول قدرة الله تعالى عليه لا تقتضي القدح في علمنا
الضروري باستناده الينا لا يقال هل تفصلون بين خلقه تعالى
للفعل بحسب دواعي وبين خلقكم له بحسبها فان اعترفتم بالفصل
فبينوه والا جاز ان يكون مخلوقا فيكم لانا نقول اجاز قاضي
القضاة فقال الفصل بينهما انا متى احدثناه اقترن به علمنا ضرورة
لانه لولا دواعينا لما حدث وانه يجب حدوثه بحسبها ومتى خلق
فينا لم يجز ان يقترن به هذا العلم لانه يكون جهلا وفيه اعتراف
بمذهب ابي الحسين وللقائل ان ينازع في وجوب اقتران العلم
الثاني ان العقلاء يمدحون المحسن ويذمون المسيء ولولا

علمهم بوقوع الاحسان والاساده منا لما جاز ذلك كما لا يجوز
منهم مدح حسن الخلقه لحسنه وذم قبح الخلقه لقبحه لا يقال
المدح والذم فرع على كوننا فاعلين فلو استدللنا بهما عليه لزم
الدور لانا نقول انما نستدل بهما على العلم بكونهما فاعلين
وقد اجاب الاشعري بان المحال انما يلزم لو سلبنا عن العبد
القدره اما اذا قلنا انه مكتسب صح توجه المدح والذم اليه
وان لم يكن فاعلا اجاب الشيخ بان الكسب هذيان اذ هو لفظ
لا معنى تحته فانا نردد ونقول هل العبد فعل ام لا فان كان
الاول فقد ناقضتم واذا جاز وقوع فعل ما منه فلم لا يجوز
استناد افعاله كلها اليه وان كان الثاني لزمكم المحذور من قبح
المدح والذم وقبح بعثة الرسل وانزال الرسل والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وغير ذلك والزمهم الشيخ في فعل القلب الذي
هو العزم على فعل الطاعه والمعصيه هل هما من فعله ام لا فان
قالوا بالاول فقد ناقضوا والا فلا معنى حينئذ ثم ان الشيخ
ابا اسحق رحمه الله الزمهم امورا سبعه الاول ان لا يكون لله

تعالى نعمه على كافر ولا على مؤمن اما الكافر فظاهر فانه يخلق
فيه الكفر والمعاصي عندهم ثم يعذبهم عليهما فاي نعمه عليه في الحياة
الحقير بالنسبه الى العذاب الدايم واما المؤمن فانه انما يكون
منعما عليه لو فعله لا لمفسده واذا استدنا القبايح اليه تعالى
عن ذلك جاز ان يكون ما فعله بالمؤمن مفسده له فلا يكون
نعمه وايضا فان المؤمن عندهم يجوز ان يعذبه الله تعالى
على ايمانه وامتثال اوامره فاي نعمه حينئذ له عليه وهذا من ابدع
الاشياء وافحشها   اذا جوزنا اسناد القبايح اليه جاز
اظهار المعجزه على يد الكذاب فلا يبقى وثوق بالشرايع اجابوا
عنه بان التجويز لا ينافي القطع في الثبوت كما في العلوم العاديه
وهذا ضعيف لانه القطع مع هذا التجويف جهل كيف و
عندهم ان جميع الشرور وانواع القبايح عنه تعالى عن ذلك
نعم لو لم نعلم من عادته تعالى فعل القبيح لم يكن التجويز منافيا
للقطع اما مع علمنا فلا   يلزمهم ان يكون الله تعالى
ظالما جايرا لانه فعلهما وذلك باطل بالاجماع وبقوله تعالى

وما ربك بظلام للعبيد واحتج الخصم بوجوه احدها ان يكون
العبد اما ان يكون نسبة الفعل والعدم اليه على السوية او يجب
احدهما والثاني يلزم منه الجبر وعدم المكنة وهو المطلوب
والاول لا يخلو اما ان يتوقف ايجاد احد الطرفين الى مرجح غير القدرة
او لا يتوقف والثاني محال لاستحالة وقوع الممكن المتساوي
من وقوع بمرجح والاول لا يخلو اما ان يكون المرجح من فعله
او من فعل الله تعالى والاول يلزم منه التسلسل والثاني يلزم
منه الجبر لان عند حصول ذلك المرجح يجب الفعل والا كان
الفعل والترك ممكنا فلا بد من مرجح اخر ويتسلسل فلا بد من
الانتهاء الى مرجح ملجئ يجب معه الفعل وذلك غير اجاب
المص بوجوه   احدها ان المرجح ليس امرا بجبر عنه فيكون مرجحا
بل علم الانسان بما في الفعل من المصلحة هو المرجح والوجوب
لا يستلزم الجبر لانه بالنظر الى القدرة ممكن واجب بالنظر الى
هذا المرجح وهو الحاصل من الله تعالى وليس العلم هو المقتضي
للفعل وهكذا اذا علم اشتمال الوقت على مصلحة وانتفاءها عن وقت

اخر

39

اخر فانه يقتضي ايجاد الفعل في ذلك الوقت وثانيها ان القادر
يرجح احد المقدورين على الاخر لا لمرجح كما في الهارب من السبع
اذا عن له طريقان والجائع اذا حصل رغيفان متساويان و
العطشان اذا حصل له قدحان فان الفاعل يرجح احدهما
لا لمرجح   انا قد اجتمعنا على عدم اشتراط التخصص
في حق واجب الوجود تعالى والا لزم الجبر على قولكم فليكن
كذلك في حق العبد   ان العبد لو كان موجدا لافعاله
لكان عالما بها والثاني باطل بالوجدان فانا نفعل الحركة وهي
مركبة من اجزاء لا تتجزى لا نعلمها والبطي يفعل حركات لا
يعلمها فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان الفاعل بالاختيار
عالم بالضرورة لتساوي نسبة احادها الى الايجاد ولانه يلزم
نفي العلم عنه تعالى اجاب الشيخ بالمنع من وجوب العلم عند الفعل
لجواز ان يصدر عن الانسان فعل لا يعلمه على سبيل التفصيل
ولا يقدح ذلك في عالميته تعالى لانا انما استدللنا على عالميته
تعالى بوقوع الاحكام في افعاله لا بمجرد الافعال فلا ينتقض

بوقوع الفعل غير المحكم من العبد   لو اراد العبد خلاف مراده
تعالى لزم المحال والتقدير ممكن لو كان العبد قادرا والجواب
مراد الله تعالى يقع لان قدرته اقوى   فانه تعالى
لا يريد القبيح   وليس القديم مريدا للقبيح من عباده عندنا لا
يكاد الخلاف يتحقق ههنا لان الاراده هي العلم على ما سبق
وان سلمنا قول الشيوخ امكننا ان يدل عليه بالامر والنهي وان
الطاعة موافقة الاراده فيكون الكافر مطيعا وان الرضا واجب
بقضائه فكيف يرضى بالكفر وتعلقهم بوقوع التعجيز ليس بشيء
وانما يكون عاجزا لو لم يقدر على اجبارهم وقد بينا انه قادر
اتفقت الامامية والمعتزلة على ان الله تعالى لا يريد
القبائح ولا يرضى بها ولا يحبها بل يكرهها وانه يريد الطاعات
والايمان من الكافر وغيره وقالت المجبرة بل القبائح يريدها
الله تعالى ويكره الطاعات والايمان من الكافر واعلم ان على
قول الشيخ ابي اسحق في ان الاراد نوع من العلم لا يتحقق الخلاف
ههنا لانه تعالى عالم بقبح القبيح والمراد عنده ان كان من افعال

عباده فما امر به وان كان من فعله فهو ما دعاه الداعي اليه والداعي
هو الاراده اما على قول المشايخ اثبتوا لله تعالى صفة المريدية
زايدة على الداعي فنحن الخلاف معهم واستدل الشيخ على انه
تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي على قول المشايخ بوجوه
ا   انه تعالى امر بالايمان ونهى عن الكفر ولا بد في
الامر من طلب واقتضاء للفعل هو الارادة   ان الله
تعالى لو اراد من ابي لهب الكفر لكان مطيعا والثاني باطل
بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان الطاعة موافقة الاراده
مع الرتبه كقول الشاعر قد يمنى لي امر لم يطع ولا يسمى الله تعالى
مطيعا انا فعل مرادنا لانتفاء الرتبه   لو كان الكفر
والفسوق وغيرهما من القبائح بقضاء الله تعالى لوجب الرضا
به لوقوع الاجماع على الرضا بقضاء الله تعالى لكن الرضا بالكفر
كفر اجاب بعض المحققين عن الاول بان اراده الفاعل الفعل
غير اراده غيره لغيره والامر يدل على الاراده الثانيه
دون الاولى ومدعانا في الاراده الاولى وكذلك الكلام

في المجبر الثانيه وان الطاعه موافقه الاراده الثانيه دون الاولى
وعن الثالثه ان الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى
ولا من هذه الحيثيه كفر واقول المتكلمون لم يتنازعوا في ان
الامر انما يدل على الاراده الثانيه وكذا الطاعه ومدعاهم
ليس الا ذلك ولم يقل احد ان الكفر يدل على اراده الفاعل
لفعله ولا الطاعه ايضا وقوله الرضا بالكفر من حيث من قضاء
الله طاعه معناه ان الرضا بالكفر طاعه من حيث استناد وجوده
الى الله تعالى وكفر لا من هذه الحيثيه وهو باطل فان القبح
لا يختلف بالنسبه الى الفاعلين فان الرضا بذلك قبيح مطلقا
سوا استند الى الله تعالى والى غيره احتج المخالف بان الله
تعالى لو اراد من الكافر الايمان لكان الكافر اقدر من الله لعدم
وقوع مراده ووقوع مراد الكافر فيكون الله تعالى عاجزا وهو
باطل بالاجماع ولانه تعالى علم ان الكافر لا يؤمن فايمانه محال
والمحال غير مراد والجواب عن الاول ان العجز انما يلزم
لو قلنا انه لا يقدر على اجباره على الايمان وليس كذلك لانه

قادر على كل ذلك على ما بينا انه قادر على كل مقدور وانما لم يرد
منهم الايمان على سبيل الجبر لانتفاء التكليف حينئذ وعن
الثاني ان خلاف المعلوم ممكن من حيث الذات على ما بيناه
ولانه وارد في الطلب على مذهبهم

في المتولدات

ويقع الافعال المتولده منا ايضا لتوجه الامر والنهي
الى الفعل والترك وكيف لا واصل القبايح وهو الظلم والكذب
متولدا المباشر من الافعال عند المتكلمين هو الذي
يحدثه العبد ابتداء في محل قدرته والمتولد ما يجب حدوثه
عند المباشره سوى تولد في محل القدره كالعلم او خارجا عنها
كما اذا حركنا جسما بايدينا واختلف المتكلمون في المتولد هل
هو من افعال العبد كالمباشره ام لا فذهب المعم الى ان كلما تولد
من فعل العبد فهو فعل له سوا يولد عن فعله المباشر او عن
المتولد عن المباشر وهو مذهب جمهور المعتزله وقال النظام
انه لا يفعل الا ما يوجد في محل قدرته وما يتجاوزه فهو واقع
بطبع المحل وذهب معمر الى انه لا فعل للعبد الا الاراده وما

يحدث بعدها فهو واقع بطبع المحل وذهب المجبرة الى ان
الافعال المولدة من فعل الله تعالى وليس للعبد منها كسب
كما قالوه فى المباشر احتج الشيخ ابو اسحق رحمه الله بان المكلف
مامور بالاحسان ومنهى عن الظلم وهما متولدان ولا يعقل الامر
والنهى الا مع القدرة ثم ان الشيخ استبعد لعناد المتولد لنا
احتج بان اصل القبايح واشدها فحشا هو الكذب والظلم وهما
متولدان فكيف ينفى المتولد عنا ولانه يحسن منا المدح والذم
عليهما بل هذا اظهر فان الذم على القتل وغيره من السم و
المدح على الكتابة وغيرها اعرف عند العقلاء من المدح على
المباشر والذم عليه احتجوا بانه اذا التصق جسم بكفى قادرين
وجذبه احدهما حال دفع الاخر له فليس وقوع الحركة باحدهما
اولى من الاخر ووقوعها بهما محال والا لزم اجتماع المؤثرين
على اثر واحد والجواب قوة الجسم قابلة للتجزية فاحد القادرين
يتقلب بعض الاجزاء والاخر الاخر ويحصل الحركة بهما اقوى
من حصولها باحدهما ولولا ذلك لساوت حركة الجسم عند

صدورها

صدورها عن قادرتها عند صدورها عن قادرين ولم يكن
احدهما اشد من الاخرى وذلك باطل قطعا
فى الالام والاعواض وفيه مسايل   فى الوجه
الذى يقبح له الالم   الالم يقبح فى الشاهد لانه عبث
وهو ان يفعل لغرض يمكن الوصول من دونه ولانه ظلم وهو ما
لا نفع فيه ولا يستحق ولا يشارقا الاستحقاق ويدخل فى النفع
دفع المضرة مفسدة ويجىء عند عواته من هذه الوجوه ولا
يقبح الالم بمجرد الضرر كالمستحق ولا يسمى ضررا عند الاستحقاق
والظن فى الموقع قايم مقام العلم   ذكر الشيخ وجوها
فى قبح الالم   كونه عبثا وهو اختيار ابى هاشم والمراد بالعبث
ههنا ما يفعل لغرض يمكن الوصول اليه من دون الالم مثاله
من استاجر غيره لينزح ماء البحر ثم يقبله فيه او ان ينقل غيره
من العرق بشرط بد ولا منفعة له فى كسرها ولا عوض فان
لم ههنا يقبح قطعا ولا وجه لقبحه الا كونه عبثا لانه بالعوض
خرج عن كونه ظلما   كونه ظلما وقد حده الشيخ بانه الضرر

الذی لانفع فیه ولاهو مستحقا ولا یشارف الاستحقاق ویدخل
فی النفع دفع الضرر فالنفع یخرج نفع الانسان ثوبه المساوی
درهمین بثلاثه فانه وان کان البیع ضررا من خروج الثوب
عنه الا انه من حیث النفع انتفی وجه الظلم عنه ودخل بحیث قوله
النفع دفع الضرر کمن یقطع یده الیمنی المتآکله لرفع التلف
وخرج بالاستحقاق عقاب الکفار وتادیب العبد وبقوله ولا
یشارف الاستحقاق الالم الواقع علی جهه المدافعه کما اوادا
فعلنا انانا ومعناه فوقع به ضرر لم نقصده بل قصدنا الممانعه
فانه لایکون ظلما ولا یستحق عوضا وانما قلنا یشارف الاستحقاق
لان جماعه من المتکلمین ذهبوا الی ان هذا الالم مستحق ولیس
بجید لان المستحق مایقع جزاء علی فعل والمدافع لم یقع بعد
ولانه لو حسن لکونه مستحقا لحسن ماقصد الایلام ومنهم
من قال انه لم یقبح لان العوض فیه علی الله تعالی فانه رکن فی
عقولنا حسن المدافعه المفضیه الی الالم کما رکن فی عقولنا ذبح
الحیوان ولیس بجید والا لما حکم منکرا الشرایع بحسنه فالاصوب

ماذکر

ماذکره الشیخ من ان هذا الالم یشارف الاستحقاق فلا یکون
قبیحا ویمکن ان یکون قوله ولا یشارف الاستحقاق احترازا
اذا فعل ماهو دونه من غیر ذلک النوع او ما یساویه فان
المفعول وان لم یکن مستحقا فانه غیر قبیح لانه یشارف الاستحقاق
کونه مفسده وقبحه علی هذا الوجه ظاهر بل قبح کل
مفسده وان لم تکن الما واذا عری الالم عن هذه الوجوه
لم یکن قبیحا وسیاتی تفصیل ذلک ولا یقبح الالم بمجرد الضرر
خلافا لابی هاشم فان الضرر خلافا لابی هاشم فان الضرر
المستحق غیر قبیح وان کان ضررا قال ابوهاشم اذا حصل نفع
او دفع ضرر خرج عن کونه ضررا والمعاصی تعجل بلذه المعصیه
فی الدنیا فقارنه نفع فلا یکون ضررا اجاب السید المرتضی
رحمه الله بان عبادة الاصنام لالذه فیها مع حصول الالم بها
وقد ذهب قوم من المتکلمین الی ان الالم فی النفع ودفع
الضرر یسمی الضرر ومنعه المصنف لانه من سقی المریض دواء
للمعالجه لا یسمی مضرا به والنظر فی اخراج الالم من تسمیته

ضررا يقوم مقام العلم فان من اتعب نفسه فى العلم لا يسمى
مضرا بنفسه اقاموا الظن مقام العلم فى اخراج الالم عن كونه
مضرا فى الوجه الذى يحسن به الالم وحسنه
به معلوم فى الشاهد كالمبايعات ولا يكون الظلم على هذا حسنا
لنقل المنافع لان نقلها لم يكن مقصودا فيه وحسنه لدفع الضرر
معلوم كشرب المريض الدواء المر وليس فى الشاهد علم متعلق
بالتحصيل بل الظن حتى قال الشيوخ مثله فى الكل والضرر المستحق
حسن والظن كاف فيه لمن اذنب وغاب عنا فانه مع
جواز توبته اعلم ان الضرر يحسن لوجوه ثلاثة
ذكرها المص النفع الموفى فانا نحكم بحسن بيع الثوب
المساوى درهمين بثلاثة مع حصول الضرر بالبيع لوجود النفع
الموفى والعلم بذلك قطعى والظن كاف فيه فانا نحكم بحسن
بيع ما يساوى دينارا بدينارين مؤجلا عند غلبة الظن بحصول
الثمن فى تالى الحال ثم ان المص رحمه الله اعترض على نفسه فقال
لو كان الضرر حسنا للنفع لكان الظلم حسنا لان الله تعالى ينقل

المنافع التى للظالم الى المظلوم ولا عاقل يحكم بحسنه فلا يكون
ما ذكرتموه علة واجاب عنه بان المعتبر فى حسن الالم كون
النفع مقصودا والظالم لم يقصد بظلمه نقل منافعه الى المظلوم
فلم يكن حسنا دفع الضرر وحسن الالم به معلوم للعقلاء
فانهم يحكمون بحسن شرب الدواء للمريض وان كان يكرهه و
يتالم به لدفع ضرر المرض عنه والظن ايضا قايم مقام العلم فى هذا
الباب فانا نظن حصول الصحة مع الشرب لا انا نقطع بها
فانه ليس فى الشاهد علم متعلق بتحصيل المطلوب من الشرب
بل الظن حاصل حتى ان الشيوخ قالوا مثله فى الاكل اى لا يعلم
حصول الشبع من الاكل لجواز ان يصرفه الله تعالى العادة
كونه مستحقا وحسنه معلوم عند العقلا فانهم
يستحسنون المطالبة بالدين وان تالم المدين لما كان مستحقا
والظن كاف فى هذا الباب ايضا فانه يحسن منا ذم المذنب
اذا غاب عنا مع جواز توبته بناء على بقاء الاستحقاق وليس
الاستحقاق بقطعى بل ظنى فى الوجه الذى

يحسن منه تعالى فعل الالم به والصانع تعالى لا يفعل
الالم لدفع الضرر لقدرته على فعله ابتداء ولانهما فعله ولا
لظن ما لانه عالم لنفسه ولا لانه يعلم انه ان لم يولم زيدا
فعل ما يستحق به العقاب لقدرته على العفو وقدرة العاصى
على الامتناع وانما يفعله للاعتبار ولا بد فيه من عوض يخرجه
عند كونه ظلما ولا يفعله للعوض فقط لحسن الابتداء به ليس
كالثواب المقارن تعظيما وتبجيلا لقبح الابتداء به واذا ساوى
الالم اللذة فى المصلحة لم يجز فعل الالم لان التحصيل بغيره
والتفضل بالعوض اتفقت المعتزلة على ان الله تعالى لا يفعل
الالم لدفع الضرر لوجهين انه تعالى قادر على ازالة
الضرر المدفوع من دون توسط هذا الضرر فيكون فعله
عبثا وهو قبيح ان ذلك الضرر المدفوع اما ان يكون
من فعل الله تعالى ومن فعل غيره والاول باطل لانه تعالى
قادر على ان لا يفعله من دون هذا الضرر فيكون فعله عبثا
ولهذا يقبح منا ان نولم زيدا لدفع الم فعلناه به سوى نادم عن

الاول اونقص عنه اوساواه وان كان من فعل غيره كان الله
تعالى قادرا على دفع ضرر الظالم من دون توسط هذا الا
لم فيكون فعله قبيحا واتفقوا ايضا على انه لا يفعل الالم لظن
ما من جلب نفع او دفع ضرر عن المولم او عنه تعالى لانه عالم
بكل شئ فيستحيل الظن عليه قالوا ولا يجوز ان يكون يولم
زيدا ليمتنع من فعل ما يستحق به العقاب وان كان قد بلغ
فيه قوم فانهم قالوا اذا علم الله تعالى انه لم يولم زيدا فعل ما
يستحق به العقاب فانه يحسن منه تعالى فعل الالم به دفعا
لضرر العقاب عنه ولا يستحق بهذا الالم عوضا لما فيه من النفع
والشيخ المص ابطل هذا بوجهين ان الله تعالى قادر
على العفو المسقط للعقاب فيكون توسط الالم قبيحا لكونه
ان العاصى قادر على الامتناع فهو قادر على دفع ضرر
العقاب عن نفسه بغير الالم فدفعه بواسطته منه قبيحا قال
السيد المرتضى رحمه الله تعالى العاصى متمكن من ازالة القبيح
بالتوبة فلا يحسن فعل الالم به وهو ثانى عند القائلين بجواز

قبول التوبة عقلا الا ان يعنى السيد رحمه الله الوجوب الشرعى
فحينئذ يتمشى كلامه انا هنا فالالم الذى يفعله الله تعالى
فى الدنيا للاعتبار واللطف ويفعله فى الاخرة للاستحقاق
اما فعله للاعتبار فلانه جهة حسن فجاز فعله واما للاستحقاق
فقد تقدم حسنه ولابد فى الاول من العوض والا كان
ظلما واختلفوا فقال ابو على انه تعالى يفعل الالم للعوض
وخالفه السيد المرتضى رحمه الله تعالى وهو قول شيخنا
المص قال بعض المعتزلة ان كونه لطفا كاف فى حسنه ان
كان لطفا لنفس المكلف احتج الشيخ المص بان العوض يمكن
الابتداء به وكان توسط الالم عبثا والعبث منتف عنه تعالى
لا يقال ينتقض بالثواب فانه يحسن الابتداء به كالعوض
فيكون توسط التكليف قبيحا لانا نقول الفرق بينهما ظاهر
فان الثواب نفع دايم مقارن التعظيم والتبجيل الذى يقبح
الابتداء به ولا تحسن فعله الا للاستحقاق بخلاف العوض
المنقطع الذى لا يقارنه التعظيم فانه يجوز الابتداء به احتج

ابو على بان العوض المستحق لا يصح الابتداء به والعوض المستحق
ليس كالمتفضل به والجواب الفرق بين النفعين انما هو
فى الشاهد اما فى حقه تعالى فانه التفضل به علينا فكيف
لا نطلب تفضله واختلفوا فى انه اذا امكن تحصيل اللطف
بغير الالم من لذة او غيرها هل يجوز فعل الالم ام لا منع منه
الشيخ المص ابو اسحق وجوزه السيد المرتضى وابو هاشم احتج
الشيخ بان الالم انما يحسن فعله للطف والعوض واللطف
ههنا يحصل باللذة والعوض يحصل بالتفضل وكان توسط
الالم عبثا احتج السيد المرتضى بان المنفعة واللطف
يخرجان الالم عن كونه ظلما وعبثا فساوى اللذة والجواب
المنع من المساواة اذ الالم انما يحسن للمصلحة وقد امكن تحصيلها
من دونه وكان توسطه عبثا اما اللذة فانه يحسن فعلها ابتداء

في ابطال قول التكرير والتناسخيه

وقول البكريه هذيان لانا نعلم تالم الاطفال وتالم البهايم
وقول التناسخيه اقرب منه وقد قال شيوخنا القدماء

به وهو باطل لوجوب تذكره وقوع الالم فى المعصومين ووجوب
مقارنة الاستحقاق له ووجوب الهرب منه والفزع والجزع
وما قدمناه من الفعل غير المستحق يبطل قولهم جمله
ذهب البكرية وهم قوم ينسبون الى بكر ابن اخت عبد الواحد
الى ان الاطفال والبهايم لا تتالم وبنوه على اصولهم ان الالم
انما يكون حسنا بالاستحقاق لا غير وذهبت التناسخية ان
الالم انما يحسن بمجرد الاستحقاق قالوا فالطفل المتالم انما
حسن المه لانه قد كان قبل ذلك فى هيكل اذنب فيه فاستحق
العقاب فلما انتقلب زوجه الى هذا الهيكل الاخر عذب
بالذنب المتقدم وكذا البهايم وبنوه على اصل لهم ان النفس
شئ مجرد عن هذا الهيكل المحسوس والقولان باطلان اما
الاول فلانا نعلم بالضرورة انا نتالم حال طفوليتنا بل قبل
بلوغنا بالخطر الماشد يدا حاصلا بالاختراع الذى لا يقدر عليه
الا الله تعالى وكذا نعلم تالم البهايم وشده ما يجده عند ورودها
من الفاد وغيرها من الموذيات علما جزميا لا يقبل التشكيك

واما الثانية فهى اقرب من الاول وان كان محالا ايضا ووجه
كونه اقرب انه ابطال التناسخ بخلاف الاول هو انكار المعلوم
ضرورى وهو وجود الالم وقد نقل الشيخ ابو اسحق عن بعض
قدمانيا القول به وهو ضرورى من زرارة بن اعين من
علمانيا المتقدمين والدليل على فساده وجوه انه
لو كان الالم بسبب الذنب الصادر عنا فى هيكل اخر لوجب
ان نتذكر احوالنا فى ذلك الهيكل والثانى باطل بالضرورة
فالمقدم مثله ولقايل ان يقول جاز ان يكون التذكر مشروطا
بذلك الهيكل الاول ان الالم يقع فى المعصومين
كالانبياء والايمة فان الله تعالى يمرضهم مع امتناع صدور
الذنب عنهم قبل البعثة وبعدها وايضا فانهم على تقدير
الاصرار على الذنب يجب الاستحقاق بهم عند امراضهم
وذلك باطل بالاجماع لا يقال لا يجوز الاستخفاف بهم
عند المرض لجواز صدور التوبة منهم لانا نقول قبول التوبة
عند التناسخية واجب وكان حلول المرض فيهم ظلما فعلنا

ايهم لم يتوبوا كان يجب الاستخفاف بالبهايم والاطفال عند
مرضهم لانهم مذنبون حينئذ ان الالام الواقعه
على جهة العقوبة يحسن الجزع منها والهرب والتفزع الى الله تعا
والتضرع اليه فى اسقاطها وسؤال العفو عمن حلت به والا
مراض بالعكس فانا مامورون بالصبر عليها وترك الجزع
والخوف فعلمنا انها ليست عقابا انا قد بينا ان
الالم يحسن وان لم يكن على جهة الاستحقاق وذلك يبطل
قول التناسخية والبكرية جملة لانهم بنوا اصولهم عليه وايضا الاختلاف
فى حسن التكليف المبتدأ وهو شاق وليس بمستحق اذ كل منا
فى تكليف لا تكليف قبله فى اثبات العوض على الله
تعالى والالم المبتدا منه سبحانه فى المكلف وغيره من
غير علقة العبد عليه عوضه وكذلك الالام الواقعة بامره و
اباحته وايجابه مع عدم الاستحقاق كفعله ولا عوض على ذابح
الشاة وان لم يكن الفعل حسنا كذبح السنور وايضا فالعوض لا
يوفى على الالم ويحسن منا ان نبتدى بذبح المحرمات وفاعل

دون

دون الامر يلتزم العوض لاختلاف الامرين فى التحسين
واللطف فى الذبح وان تحقق فعدم وجوبه لغيره المصلحه
فان علم سبحانه وقوعه والا اقام غيره مقامه وقد يكون
نا فى العبثية الاكل وامثاله والالجاء اكد من الامر وليس الهرب
من السبع على الشوك ملزما للقديم عوضا بل الاسد والغرقه
حاصل من قبل اقدامه وفى استخدام عوض لهم عليه وجهة الثواب
غير جهة العوض اتفق اهل العدل على وجوب
العوض على الله تعالى فيما يفعله من الالام المبتداء فى المكلف
وغيره من غير علقة العبد والا لكان ظالما احترزنا عما يفعله
بالاستحقاق كحد الزانى ومن غير علقة العبد عما اذا القينا
انسانا فى النار فمات فان المولم له هو الله تعالى والعوض على
الملقى لان العادة واطرادها اقتضت ايلامه ولا فرق بين
ما يفعله للعوض وللطف خلافا لعباد بن سليمان فانه قال
الالم الذى يفعله المجرد العوض للطف لا يجب فيه العوض
والحق خلافه لانه ظلم فلا يحسن وكذلك الالام الواقعة

بامره كالاضحية والمندوب والقرب والالام الواقعة باباحته
كذبح الشاة والالام بايجابه اذا لم يكن مستحقا كحد الزانى فانها
بمنزلة فعله يجب فيها العوض عليه تعالى ولا عوض على ذابح
الشاة لوجوه انه لو كان العوض عليه لما وقع الفرق بينه
وبين ذابح السنور والثانى باطل فالمقدم مثله ان العوض
لا يربى على الالم اى يزيد عليه والالم المساوى لا يحسن
بل لابد وان يكون بالغا مبلغا يستحسن الالم فى جنبه كاعواض
الاطفال الذين يمرضهم الله تعالى لو كان العوض علينا
لحسن منا ذبح المحرمات ابتداء لان العوض علينا ولما لم يحسن
فكذا ههنا وهذا قريب من الاول اعترض الشيخ على نفسه بان
فاعل القتل يلتزم العوض دون الامر فلم لا يكون العوض فى
الشاة على الذابح دون الامر واجاب بالفرق بين الامرين فان
الامر لا يحسن امره بفعل القتل لان الامر ظالم ليس له عوض
زايد على العوض الداخل على المقتول بحيث يقتضى حسنه اما الله
تعالى اذا امر بذبح الشاة فانه غير ظالم وعنده من الاعواض ما يزيد

على

على الالم فكان مقتضيا لحسن الذبح واعترض الشيخ على نفسه
سؤال اخر وهو ان الاطراد اذا كان يتضمن اللطف وتحصيله
واجب على المكلف او مندوب فليكن ذبح الحيوانات
واجبا او مندوبا لاشتماله على المصلحة وليس هو كذلك بل هو
مباح واجاب عنه بانه وان كان لطفا الا انه لم يجب على الواحد
منا لان مصلحته قد تكون لغيره وتحصيل مصلحة الغير
على الواحد منا غير واجب والمصلحة وان وجب على الله تعالى
فانا ان ذبحنا الحيوان فقد حصلت والا فعلى الله تعالى
منا ما يقوم مقامه فى اللطف وايضا الالم يحسن اذا تضمن
مصلحة ما دينية او دنيوية فبها ينتفى العبث ومع العوض
ينتفى الظلم والاكل وشبهه مصالح دنيوية لا يجب علينا تحصيلها
الا عند الحاجة اليها فلا يكون الذبح واجبا واذا ثبت وجوب
العوض عليه تعالى عند الامر والاباحة ثبت وجوبه عند
الالجاء فانه اذا الجاء زيدا بايلام عمرو كان العوض عليه تعالى
لان الالجاء اكد من الامر فاذا وجب العوض عليه فى الامر

والاباحة ففی الالجاء اولی واعترض الشیخ علی نفسه بالهارب
من السبع علی الشوك فان العوض علی السبع وان کان الله تعالی
هو الملجی بخلق المعرفة بضرر السبع اجاب الشیخ رحمه الله عنه
بان الملجی ههنا هو السبع لانه الملجی حقیقة وخلق المعرفة
لیس الجاء لحصولها قبل الاقدام مع عدم الهرب والهرب انما
حصل من الاقدام فهو الملجی لا الله تعالی ما استخدام العبد
فانه یوجب عوضه علی الله تعالی لانه الامر وکان کذبح الشاه
لا یقال العبد یثاب علی طاعة العبد فلا یکون له عوض علیه
لانا نقول لا استبعاد فی اجتماع الثواب والعوض من جهتین
وان جهة الثواب طاعتهم لساداتهم وجهة العوض الزامهم
المشاق بمنع التصرف فی انفسهم او نقول ههنا سیئان با [حد]
الاستخدام للسادات والعوض فیه علی الله تعالی کالذبح
دامر العبد بالامتثال والثواب فیه علیه تعالی فاختلفت الجهات
فی الانتصاف وهو یقال بالتمکین
منه الانتصاف لا للعوض کدفع سیفا الی شخص لیقتل به

کافرا فقتل به مؤمنا ولا یجوز ان یمکن احدا من الظلم الا وله
من الاعواض ما یوازی ظلمه والا کان تعلیقا للواجب علی
الافضل وهو غیر جایز اذا امکن الله تعالی الظالم
من الظلم حتی فعل مع قدرته علی منعه بالجبر فلا بد من عوض
ولا یجب علیه تعالی فان الواحد منا یدفع اذا دفع لغیره سیفا
لیقتل الکافر به فقتل به مؤمنا فانه لا یستحق العوض علی الدافع
کذلك الله تعالی اعطی العبد قوة یتمکن بها من فعل الطاعة
ففعل بها الظلم فالعوض علیه نعم یجب علیه الانتصاف لیمکنه
من قدرته علی المنع بالقهر فانه لولا ذلك لما حسن منه التمکین
والانتصاف هو بان یستوفی من الظالم من منافعه اللتی
یستحقها علی الله تعالی ما یقابل فعله واختلف الشیوخ ههنا
فی انه هل یجوز ان یمکن الله تعالی الظالم من الظلم ولیس له
من المنافع ما یوازی فعله ام لا فذهب الشیخ ابو اسحق والسید
المرتضی رحمهما تعالی الی انه لا یجوز ان یمکن الله تعالی من
الظلم من لیس له فی الحال من المنافع ما یوازی ظلمه وقال ابو

هاشم اويجوز اذا علم الله تعالى انه يكتسب من الاعواض ما
يوازى فعله وقال ابو القسم البلخى انه يجوز مطلقا ويتفضل الله
تعالى عليه قال ابو هاشم ردا على ابى القسم ان التفضل غير
واجب والانتصاف واجب وتعليق الواجب بغير الواجب
محال قال الشيخ ابو اسحق والسيد رحمهما الله تعالى التنبيه
تفضل غير واجب والانتصاف واجب فلا يتعلق عليه بها وهو
لازم في انقطاع العوض والعوض
منقطع والالم يحسن تحمل ضرر شاهدا والاجاز ايلام الكافر
المكلف واخبرامه وحديث الغم والضرر شهد بان لجواز و
صول العوض في الدنيا او جعله بحيث لا يشعر الانسان بانقطاعه
ذهب ابو على الى ان العوض دايم كالثواب وخالفه
الشيخ ابو اسحق رحمه الله تعالى وقال بانه منقطع وهو اختيار
السيد المرتضى وابى هاشم وقاضى القضاة واحتج الشيخ بوجهين
ان دوام العوض لو كان شرطا لما حسن من دونه
والثانى باطل فالمقدم بالوجدان فانا نستحسن تحمل المشاق

والالام لمنافع منقطعة فالمقدم مثله لا يقال هذا لا ينافى
فى العوض عليه تعالى لانا نقول من قال بدوام العوض جعله
دايما فى نفسه شاهدا وغايبا لو كان الدوام شرطا لاجاز
ايلام الكافر واخبرامه والثانى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه
انه بكفره يستحق العقاب الدايم وبايلامه يستحق العوض الدايم
والجمع بينهما محال اجاب ابو على بوجهين ان العوض
يحبط بالكفر انه فيحقق عقابه دايما اجاب اصحابنا عن
الاول بان الاحباط فى نفسه باطل ولا ثانى ههنا لان
الطاعه والمعصيه تتنافيان لاقتضاء الطاعه التبجيل والمعصيه
الاستخفاف ولا يمكن الجمع بينهما بخلاف العوض الذى لا
تعظيم فيه فانه غير مناف للاستخفاف وعن الثانى ان العوض
فى الاخرة هو النفع بالاتفاق احتج ابو على انه لولا دوامه
لزم التسلسل والثانى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان
انقطاعه يوجب الغم والحزن والضرر وذلك الم يستحق به
عوضا اخر فان كان دايما ثبت المطلوب والا تسلسل والجواب

يجوزان يعوض الله تعالى فى الدنيا عوضا يوفى على الالم فى البهايم
اللتى لا يجب حشرها والكفار وايضا يجوز ان يوصلها الله تعالى
الينا ولا نشعر بانتطاعها فلا يلحقنا غم فيبطل ما قاله
فى ان العوض لا يسقط بالهبه والابراء ولا يسقط العوض بالهبه
ولا بالابراء فى الدارين معا كما لا يسقط حق اليتيم والمحجوز
عليه بابرائه منه والعوض يريد بالتاخير ان كان فى التاجيل مصلحه
والا فلا   ذهب الشيخ الى ان العوض لا يسقط بالهبه
ولا بالابراء فى الدارين معا لعدم العلم بمقداره ولان الاستيفا
ليس الينا بل المستوفى هو الله تعالى وكان حالنا حينئذ كحال
المحجور عليه واليتيم الذى لا يصح له التصرف فى ماله بالهبه
والابراء واعلم ان العوض ان كان فى تعجيله مصلحه جاز تاخيره
بشرط ان يزاد المعوض والا لم يجز   فى افعال
القلوب ونظرائها يريد بافعال القلوب الافعال الصادره
عن الانسان فى القلب كالعلم والارادة وشبههما من الشهوه
والنفره وغيرهما ونريد بنظرائها ما هو متعلق بالانسان

بواسطه

بواسطه الجوارح كالقدرة وشبهها وهذا المقصد يشتمل على
مسايل   فى حد العلم   القول فى
افعال القلوب ونظرائها العلم معرفة المعلوم على ما هو به
هذه المسئله قد مضى البحث فيها فى اول الكتاب فلا
حاجة الى اعادتها ههنا   فى جواز تعلق العلم
بمعلومين   وقد يتعلق العلم الواحد بمعلومين
كعلمنا بمنافاه الحركه للسكون فانه لولا ان نعلم به كلاهما لم يصح
الاول   اختلف المتكلمون ههنا فقال الشيخ ابو
اسحق المص رحمه الله ان العلم الواحد يتعلق بمعلومين واليه
ذهب الجبايى واوجب ذلك ابو منصور البغدادى وقال
القاضى ابو بكر كل معلومين يصح ان يعلم احدهما مع الذهول
عن الاخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل معلومين لا ينفك
احدهما عن الاخر عن والعقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد و
الظاهر ان الشيخ اختار هذا لانه اختار لفظه قد الداله على
التقليل ويميل بالمنافاه بين الحركه والسكون اللتى لا تعقل

الامع بهما وقال اخرون ان العلم لا يتعلق بمعلومين قال بعض
المتاخرين ان فسرنا العلم بالمتعلق لم يصح لانه يصح ان يعلم
كون الشئ عالما باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما
بالاخر وان فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع لان العلم المتعلق
بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا
بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التى بينهما بل بمطلق المضادة
وليس كلامنا فيه بل فى العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة
وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ثم ابطل قول ابى بكر
بان العلم بمضادة السواد للبياض لما ثبت انه متعلق ثم بالسواد
والبياض ثم انه يصح ان يعلم السواد اولا وهذه مع الجهل بالبياض
فقد تعلق ذلك بامرين يصح العلم باحدهما دون الاخر قال
بعض المحققين اذا فسرنا العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع
ويكون الاخر داخلا فيه وح قد تعلق بامرين وانت حكمت
بامتناع ذلك فاستدللت على الامتناع بصحة تعلق العلم باحد
المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وهذا لا ينافى

ههنا وفيه نظر لان التعلق نوع من الاضافة متغاير بتغاير
المضاف اليه قطعا فنحن نمنع اتحاد التعلق بين العلم والمجموع
وبينه وبين الاجزاء نعم لا ريب فى الاستلزام عند الاعتبار
اما الاتحاد فلا قال وايضا كان يجب ان يقول مع الذهول
عن الاخر وهو قال عن الذهول عن كونه عالما بالاخر
وذلك ان المطلوب ههنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم
بالعلم بمعلوم اخر وفيه نظر لانا لو قلنا كما قال لكان الذهول
صفة الشئ العالم فيصير التقدير انا نعلم كون الشئ عالما باحد
المعلومين ونعلم كونه ذاهلا عن الاخر وذلك يدل على التغاير
الا انه يكون ممنوعا ولا دليل عليه اما اذا قلنا كما قال المتاخر
كون الذهول صفة لنا فيصير التقدير انا نعلم كون الشئ عالما
باحد المعلومين ونذهل عن كونه عالما بالاخر فلولا التغاير
فى علمه لاستحال ذلك لان التقدير ان العلم هو التعلق ويستحيل
ان نعلم كون الشئ متعلقا باحد المعلومين ونذهل عن كونه
متعلقا بالاخر اذا كان التعلقان واحدا قال وايضا على تقدير

تفسير العلم بما يوجب التعلق جعل العلم بمطلق المضادة غير
متعلق بشيئين بل يكون الشيئان شاملين لكل ما يقع عليه
اسم السببية ولا فرق بين المضادة المطلقة وبين المضادة
المخصوصة الا بعدم التعيين ووجوده فيما يتعلق بالمضادة
بهما ولا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين وفيه نظر فان
قوله وليس كلامنا فيه بل في المضادة بينهما لا تقتضي كون
العلم بالمضادة لا يتعلق بشيئين مطلقين ولا يعرض له بل
قال ان البحث في المضادة التي بين السواد والبياض وهو
حق لان مطلوبه تعلق العلم بالسواد والبياض فيجب ان
تاخذ المضادة المخصوصة في البيان لا مطلق المضادة قال
وابطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض متعلق
بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر غير صحيح لان كلامهم
في المضادة المتعلقة بهما وتصور السواد وحده غير تصور السواد
المضاد للبياض فليس ما يصح العلم به مع الجهل بالاخر هو احد
الشيئين الذين يتعلق العلم بهما وهو جيد

في اختلاف

في اختلاف العلوم واختلاف المعلومات
والعلوم المتعلقة بالمعلومات المختلفة مختلفة لان النظر
مناف للعلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل اختلف
المتكلمون فذهب قوم منهم الى ان العلوم المتعلقة بالمعلومات
المختلفة كحدوث العالم ووجود الصانع مختلفة وقال اخرون
انها متماثلة لانها متفقة في كونها علوما ومختلفة باعتبار
المتعلقات العارضة والشيخ ابو اسحق رحمه الله ذهب الى
الاول واحتج عليه بان من صور النزاع العلم بالدليل والعلم
بالمدلول وهما مختلفان فالبيان في ذلك بيان اختلافهما لان
النظر الذي هو طلب العلم بالمدلول مناف للعلم بالمدلول
لان المنافي لا يصح ان يكون مثله شرطا الايجاد مثلين في
التنافي والاشتراط في مباحث متعلقة
بالاراده والارادة منا القصد ومن الصانع
العلم الداعي والفرق بين الاراده والشهوة ان الانسان المريض
ينفر عن الدواء المر ويريده وليست ارادة الشي كراهة ضده

لوجود ما حالة الغفلة عن الضد والعزم ارادة جازمة حصلت
بعد تردد والمحبة الارادة لكنها منه ارادة الثواب ومنا ارادة
الطاعة والرضا قيل ان الارادة وقيل ترك الاعتراض والارادة
لا تراد كالشهوة لا تشتهى والتمني لا يتمنى   في هذه المسئلة
مباحث   في الارادة فينا ذهب قوم الى ان الارادة
فينا هي نفس الداعي والشيخ ابو اسحق رحمه اثبتها زايدا عليه وهو
اختيار ابي الحسين البصري فان الانسان قد يعلم بما في الفعل
من النفع ثم يجد ميلا وقصدا الى الايجاد زايدا عليه وقد
يعلم ما فيه من النفع ولا يقصده فلا يوجد ذلك يدل على
ثبوت امر زايد على الداعي في حقنا   الارادة في حقه
تعالى هي نفس الداعي ليس امرا زايدا عليه ذهب الشيخ ابو
اسحق رحمه الله واختاره ابو الحسين ايضا وقال السيد المرتضى
رحمه الله ان الارادة صفة زايدة على ذاته وقد مضى البحث
في ذلك   الفرق واقع بين الارادة والشهوة فان
الشهوة ارادة يتضمن التلذذ بالمشتهى والارادة مجرد القصد

ولهذا

ولهذا فان المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهيه بل ينفر طبعه
عنه وذلك يدل على المغايرة   ذهب قوم الى ان ارادة
الشيء كراهة ضده والشيخ ابو اسحق رحمه الله ابطل ذلك بانا
نريد شيئا حال الغفلة عن الضد وذلك يوجب المغايرة و
الحق ان ارادة الشيء يلزمها كراهة الضد بشرط الشعور فهو
لا انه اخذ لازم الشيء مكانه   العزم ارادة جازمة
حصلت بعد التردد بسبب الدواعي المختلفة المنبعثة عن
الارادة العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم
يوجد ترجيح لاحد الطرفين حصل التحيير وان وجد حصل
العزم والارادة لا المبتداة لا تسمى عزما ولهذا لا يوصف الله
تعالى بالعزم   المحبة الارادة لكنها من الله تعالى
لنا هي ارادة الثواب ومنا في حقه تعالى هي ارادة الطاعة
فهذا معنى وقد يطلق المحبة على معنى اخر باشتراك الاسم وهي
تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة كمحبة العاشق للمعشوق
والمنعم عليه للمنعم والصديق لصديقه   الرضا قيل

انه الارادة ذهب اليه ابو الحسن الاشعري وقيل انه عبارة عن
ترك الاعتراض والعجب ان ابا الحسن فسر المحبة والرضا بالارادة
وعنده الكفر مراد فيكون محبوبا ومرضيا به وذلك بين في قوله
تعالى والله لا يحب الفساد وقوله ولا يرضى لعباده الكفر
الارادة لا تراد لانها غير مقصودة لذاتها كما ان الشهوة
لا تشتهى والتمنى لا يتمنى وان كان له بيان والقايل في ذلك
ان بعض المجبرة قال كل فعل مراد وارادة الواحد منا فعل
فلها ارادة فاما ان تتسلسل او ينتهى الى ارادة قديمة ويلزم
الجبر والجواب ان الارادة وان صدرت حبا فانها لا تراد
كالتمنى

في ابطال كلام النفس

وكلام النفس هذيان والالم يجران نصف احدا بانه غير متكلم
اخرسا كان او ساكتا قد بينا فيما مضى ان ابا الحسن الاشعري
اثبت معنى في النفس غير الارادة هو الكلام النفسي المغاير
للحروف والاصوات وبينا انه غير معقول فان العقلا كافة
لا يصفون المتكلم الا من صدر عنه الحروف والاصوات ويصفون

الاخرس

الاخرس والساكت بعدم الكلام ولو كان الكلام معنى قايما
بالنفس لما صح سلبه عنهما لوجود المعنى فيهما وقد مضى العجب
في ذلك على الاستقصاء

في حد اللذة والالم

والالم ادراك المنافي واللذة الملايم وليست الخلاص
عن الالم كلذة المبصر مستبدا الصورة الجميلة هذا
حد اللذة والالم عند الاوايل فقالوا الالم ادراك واللذة
ادراك الملايم والمعتزلة ايضا حدوهما بذلك واتفق الكل
على ان الالم وجودي واختلفوا في اللذة فذهب محمد بن
زكريا الطبيب الى ان اللذة عبارة عن الالم وان اللذة هي
العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وابطل الشيخ المصنف
الاول بان اللذة قد تحصل وان لم تسبق الالم كمن وقعت
عينه ابتداء على صورة جميلة فانه يلتذ بها من غير سابقة الم
الشوق فلا يكون اللذة خلاصا منه والثاني باطل ايضا و
السبب فيه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة
انما يحصل بالادراك الذي لا يحصل الا بانفعال الحاسة

انتفا الانتفائه تبدل حال ماهى فى ماهيه
القدرة والقدرة عبارة عن سلامة الاعضاء و
صحتها لاستحالة الانفكاك وقد اثبتها قوم من اصحابنا
معنى اختلف الناس فى القدرة اللتى لنا ماهى
فذهب الشيخ ابو اسحق المصـ رحمه الله الى ان المرجع بها الى
سلامة الاعضاء وصحتها وصحة البنية والاعصاب واتصالها
وهو اختيار ابى الحسين البصرى وجماعة من المعتزلة وذهب
السيد المرتضى رحمه الله وجماعة من البصريين الى ان القدرة
معنى يخلقه الله تعالى فى جزء من الجسم الحسى المبنى ببنية
مخصوصة توجب كونه هذه الجملة على حالة القادر ثم يصح منها
الفعل لاختصاصها بتلك الحالة والاشعرية وافقوهم على ذلك
الا انهم نفوا الحال احتج المصـ بان البنية متى صحت صح وقوع
الفعل منها ومتى صح وقوع الفعل عنها كانت صحيحة فهما غير
متفارقين فاحدهما هو الاخر وفى هذا الاستدلال نظر اذ التـ
لازم لا يدل على الاتحاد قوله وقد اثبتها قوم من اصحابنا معنى

اشارة

اشارة الى مذهب السيد المرتضى واحتج بان افتراق الماتين
بالفعل وعدمه مع تساويهما يقتضى ثبوت زايد ولان القدرة
مختص المحل وصحة الفعل صادرة عن الجملة فلم يجز ان يكون ما
يرجع الى احدهما مقتضيا لما يرجع الى الاخر والبنية عبارة
عن اعصاب وجوارح وبرودة ورطوبة ويبوسة وهى راجعة
الى المحل فلا يكون مقتضية لما يرجع الى الجملة ولانها حاصلة
فى الميت والجواب عن الاول ان الزايد هو سلامة الاعضاء
وذلك كاف فلا دليل على الزايد وعن الثانى بالمنع من الا
ستحالة فانه يجوز ان يكون احدهما حالا فى المحل ومقتضيا
للجملة حكما وهو الجواب عن البنية وبنية الميت غير صحيحة لفقد
ان تردد الروح الذى هو شرط فى الفعل
فى ان القدرة قبل الفعل وهى مما يصح وجودها قبل
الفعل واستدامتها بعده اذ هى صحة الاعضاء وقد نفى قوم
كون القدرة قبل الفعل ويلزم عليه تكليف ما لا يطاق و
حدوث قدرته تعالى او قدم العالم او اثبات امر مستغن

عنه لان الحاجة اليها وجدده وقد وجد ذهب المعتزلة
والاوائل الى ان القدرة متقدمة على الفعل وقالت له
الاشعرية انها مقارنة والشيخ ابو اسحق رحمه الله لما جعل القدرة
عبارة عن البنية السليمة وهي موجوده قبل الفعل وبعده
لم يحتج الى البحث مع الاشاعرة في تقدمها وانما ذكرها ذكر
من ابطال قولهم بنا وعلى انهم قولهم انها معنى كما ذهب اليه
اصحابه واستدل على تقدمها بوجوه ان الله تعالى
كلف الكافر بالايمان حالة كفره فلو لم يكن قادرا على الايمان
حالة الكفر فليست تلك الحالة الايمان فالقدرة متقدمة
ان القدرة لو كانت مع الفعل لزم قدم العالم او حدوث
قدرة الله تعالى والقسمان باطلان بالاجماع فالمقارنة باطلة
ان الفعل انما يحتاج الى القدرة لاجل ايجاده فعند
وجوده يكون مستغنيا عنها فلا نفع بها فلا يكون قدرة وا
حتجوا بان القدرة عرض لا يبقى فلو تقدمت لبقيت والجواب
المنع من الملازمة ومن صحة بقاء الاعراض ومن اثبات امر زايد

على

على البنية واعترض بعض المتاخرين على الاول بانه وارد على
المعتزلة لانه حال حصول له القدرة لا يمكنه الفعل وحال
حصول الفعل لا قدرة عليه وعلى الثاني بان المؤثر في وجود
افعال الله هو تعلق قدرته بها زمان حدوثها واما التعلقات
السابقة فلا اثر لها البتة وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد
وعلى الثالث انه منقوض بالعلة والمعلول والجواب عن
الاول ان القدرة على الفعل ليست بان يوجد الفعل اول
زمان وجودها بل بان يوجد في ثاني الحال وعن الثاني ان
الفعل في زمان حدوثه يكون واجبا لا تاثير للتعليق فيه ثم
كيف يصح اسناد التاثير الى التعلق ومعنى تعلق القدرة بالمقدور
هو تاثيرها فيه وعن الثالث ان العلة قبل وجود المعلول
يمتنع ان يكون مؤثرة فيه وكذلك حال وقوعه لانضيافه
القبل والحال اليها واعترض بعض المحققين على الاول بان
الكافر مكلف بالايمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال
قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق ومن حيث فرض وقوع

الكفر منه فی حال قدرته علی الایمان لو کان مکلفا بالایمان کان
تکلیفا بما لا یطاق وهکذا الوجه الثالث فان الحاجة الی القدرة
وحدها لاجل ان یدخل الفعل من العدم الی الوجود لا
الیها ماخوذة مع حدوث الفعل وعدمه وعلی الثانی لا نسبة
لقدرة الله تعالی الی قدرة العبد مع ان قدرته تعالی اذا
اخذت مع وجود الارادة وعدمها لا یبقی الاختیار وجه
کما قیل فی العبد والجواب عن الاول ان الکافر انما یکون قادرا
حال وجود الایمان وهو غیر مقدور لوجوبه حینئذ فلا یکون
مکلفا من حیث القدرة وذلک تکلیف ما لا یطاق والحاجة
الی القدرة ان کان لاجل ادخال الفعل من العدم الی الوجود
وجب تقدمها علی الفعل وذلک هو المطلوب واعتراض
علی الوجه الثانی لیس بشیء فی تعلق القدرة بالضدین
وهی متعلقة بالاضداد لتحققه فینا ولانها لو تضادت
لتضاد المقدورات الکنا علی احوال متضادة وذلک باطل
ذهبت المعتزلة والاوایل الی ان القدرة تتعلق بالضدین

فان

فان القادر علی الفعل قادر علی الترک وخالفت الاشاعرة
فیه واحتج الشیخ علی ذلک بوجهین انا نعلم قطعا
انا قادرون علی التنقل فی الجهتین وهما متضادان
لو تعلقت القدرة بمقدور واحد لکانت القدرة علی
الحرکة یمنة مضادة للحرکة للقدرة علی الحرکة یسرة ومن المعلوم
انا قادرون علی الحرکتین فیکون کل واحد من المعنیین
بوجب للجملة حالة مضادة للحالة الاخری فیکون الجملة علی
حالتین متضادتین وهو محال احتجوا بان مفهوم التمکن
من هذا غیر مفهوم التمکن من ذلک ولان نسبة القدرة
الی الطرفین لو کانت علی السویة لاستحال ان یصدر عنها
الاثر الا عند مرجح فلا یکون مصدر الاثر الا ذلک المجموع
فقبل الضمیمة لا قدرة وان لم یکن علی السویة لم یکن القدرة
قدرة الا علی ذلک الراجح والجواب عن الاول ان المعنی لا
یختلف بتبدل الالفاظ ومفهوم التمکن هو القدرة والتمکن
من هذا مع التمکن من ذاک مشترکان فی مطلق التمکن ولا یعنی

بالقدرة الا ذلك المشترك الا ان تعنى بها المشترك مع الخصوصيات
فحينئذ يكون لفظ القدرة واقعا بالاشتراك على معان لا
يتناهى بتعدد المقدورات وهو باطل بالاجماع وعن الثانى
ان احتياج القدرة الى ارادة ليقع الفعل بها هو مذهبنا ولا
يدل على مطلوبكم   فى متعلق القدرة
ولابد من تعلق القدرة بشئ والا نعقل كونها قدرة
وهى متعلقة بالحدوث لانه الحاصل بها   ذهب
من لا تحقيق له الى ان القدرة قد لا تتعلق بشئ والمص احال
ذلك لان القدرة هى التى يصح بها الفعل فلا بد لها من
متعلق والا لم يكن قدرة احتج المخالف بان الممنوع قادرا
ولا متعلق له والبارى تعالى فى الازل قادر ولا متعلق له
والجواب عن الاول ان الممنوع متعلق لانا وجدنا تعلق القدرة
على بعض الوجوه والممنوع عند زوال المحقق قادر وكذا البارى
تعالى فى الازل اذا ثبت هذا فنقول متعلق القدرة هو الحدوث
لا غير لان الواقع بحسب قصودنا ودواعينا انما هو الحدوث

خاصة

خاصة فهو المتعلق   فى ان القدرة موجبة للفعل
وليست موجبة والا لزم اذا خلق الله تعالى فى الفرد
الامى قدرة على الكتابة ان يكتب وايضا فان كانت علة لم تتعلق
الا بالوجود وان كانت سببا وجب الا ان نستطيع رد
المقدور وكلاهما باطلان   ذهب المعتزلة الى ان
القدرة غير موجبة للفعل خلافا للاشاعرة واستدل الشيخ
بوجهين   ان القدرة لو كانت موجبة لكان اذا خلق الله
فى الفرد الامى القدرة على الكتابة وجب ان يكتب لان العلم
والقدرة متغايران فان محل العلم القلب وليس هو محلا للقدرة
واذا تغاير المحل لم يتنافيا وفيه نظر فان للقائل ان يقول يجوز
ان يكون العلم شرطا فى صحة وقوع المقدور بالقدرة
ان القدرة ان اوجبت الفعل لكانت اما علة او سببا والاول
باطل لان العلة لا تتعلق الا بالموجود كالمعنى الموجب للمتحرك
لمقارن له والقدرة لا تقارن الفعل على ما تقدم والثانى
باطل لان عند وجود السبب يخرج عن اختيارنا ولا نقدر على

رد المقدور كالاعتماد لا نقدر على رد حركة الجسم عند حصوله
ونحن نعلم القدرة على الشيء ولا نخرج عن اختيارنا في فعله وتركه
ويمكننا رد المقدور مع حصولها فان القدرة
غير ما فيه وهي غير باقية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى
وهي موجودة قبل الفعل بزمان واحد فاذا وجد استغنى
عنها وعن مقارنتها ذهبت الاشاعرة والبغداديون
من المعتزلة الى ان القدرة غير باقية وشك السيد المرتضى
في ذلك وذهب جماعة من المعتزلة البصريين الى انها باقية و
اختار المص ابو اسحق رحمه الله تفريعا على القول بانها معنى انها
غير باقية لان البقاء عنده معنى فلا تقوم بالقدرة لاستحالة
قيام المعنى بالمعنى وهو ضعيف لما تقدم واحتج البصريون بحسن
ذم من منع الوديعة وان بعدت ولا يحسن الا مع القدرة و
القدرة موجودة فيكون باقية وفيه نظر لان الذم يحسن وان
تعددت القدرة عند من اثبتها معنى موجودة قبل الفعل
بزمان واحد وهي متعلقة بالفعل وان كان معدوما لتعلق

قدرة الله تعالى بالفعل قال علمه ثم لا تزال تتجدد قدرة
بعد اخرى عند القائلين بامتناع بقائها الا ان يشارف
الفعل الدخول في الوجود وتبقى دائمة الى ذلك الوقت عند
القائلين ببقائها فاذا وجد الفعل استغنى عنها وعن مقارنتها
لانه انما يحتاج في الحدوث وقد حدث

القول في شروطه مسايل

في التكاليف من جملة شرايط التكليف العقل والقدرة والعلم
بما كلف به والتمكن من العلم به التكليف بعث من
يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام
وله شروط منها ما هو راجع الى المكلف تعالى ككونه عالما بصفات
الافعال لئلا يكلف بالقبيح وكونه عالما بالقدر المستحق من الثواب
والا لجاز ان ينقصه فيكون ظالما وان يكون قادرا على ايصال
الثواب وان يكون حكيما لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب
وقد مضى ذلك كله فلذلك اهمل المص ذكرها وقال من
جملة شرايط التكليف تنبيها على وجود شروط اخر وقد ذكر

المص الشرايط الراجعة الى المكلف وهو كونه عاقلا وقدم تفسير
العقل الذى هو مناط التكليف لان تكليف من ليس بعاقل
قبيح وان يكون قادرا على ما كلف به والا لزم تكليف ما لا يطاق
وهو قبيح وان يكون عالما بما كلف به او متمكنا من العلم به وهو
مكلف به وههنا شروط اخر ذكرناها فى كتاب المناهج داخله
تحت هذه

فى ماهية الانسان

وما يشير اليه الانسان بقوله انا هذه البنية والجملة
لان الاحكام ترجع اليها والادراك يقع بها والافعال المبتدأ
تظهر فى اطرافها وليست منها فى القلب والالم يصح تحرك
المريض منه   لما ذكر الشيخ التكليف اشار الى ماهية المكلف
ما هى وقد اختلف الناس فى ذلك فالذى اختاره المص ابو اسحق
رحمه الله ان هذه البنية المخصوصة والجملة المشار اليها وهو
الذى يعبر عنه بقوله انا فعلت وانت فعلت وهو اختيار
السيد المرتضى رحمه الله واكثر المعتزلة وذهب الشيخ ابو سهل
بن نوبخت من اصحابنا والمفيد محمد بن محمد النعمن رحمهما الله

الى انه شئ مجرد غير مشار اليه بالحس متعلق بهذه البنية تعلق
العاشق بمعشوقه لا تعلق الحال بالمحل وهو مذهب محققى الا
وايل واحيا رمعمر من المعتزلة وذهب ابن الراوندى الى انه
جزء لا يتجزى فى القلب وقال جماعة من المتكلمين ان المكلف
هى الاجزاء الاصلية فى البدن لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان
باقية من اول العمر الى اخره احتج الشيخ ابو اسحق بان الاحكام
كاللذة والالم والادراك مرجع الى هذه الجملة ولهذا لو لمسنا
حارا ادركناها بمحل اللمس واذا فعلنا فعلا مباشرا ظهر فى
الاطراف وهذه الاثار هى اثار الماهية فدل على ان ماهية
الانسان هى هذه الجملة ثم ان الشيخ رحمه الله ابطل قول ابن الراوندى
بان ما عدا ذلك الجزء يكون ميتا اذ ماهية الانسان هى الدراكة
الحى وذلك اشارة الى الجزء الذى لا يتجزى فيكون ما عداه
ميتا فلا يصح من المريض تحريك البدن وفى بعض النسخ والا لصح
تحريك يد المريض منه ووجهه ان الانسان لو كان عبارة
عن الجزء الذى لا يتجزى فى القلب لكان فعله فى اطرافه بمجرد

الاختراع فكان المريض المدنف الذى انتهت حاله الى بقدر
تحريك اليد قادرا على ان يخترع فى بدء التحريك من ذلك الجزء
الذى لا يتحرك والثانى باطل فكذا المقدم واطن ان الثانية
احتج واحتج الاوايل بان العلم بما لا ينقسم غير منقسم علم غير منقسم
وذلك جسم او جسمانى فهو منقسم والمحل ليس احدهما ورد بانه منقوض
بالنقطة والوحدة والاعتراض بانهما غير ساد بين يانى فى العلم
فانى لم اقف على دليل بان العلم من الاعراض السادية
فى بيان حسن التكليف • وافعال الصانع
لا بد فيها من الاغراض والا لكانت عبثا والغرض من التكليف
التعريض لنفع عظيم لا يوصل اليه الا به اذ يقبح الابتداء بها
لثواب وتكليف المعلوم كفره حسن لاجل التعريض وكفره من قبل
نفسه لا من قبل القديم تعالى ولهذا يحسن منا ان ندعو الى
الطعام من نعلم انه اعدوا الى الذين من نعلم اباه فى هذه المسئلة
ثلاثة مباحث فى ان افعاله تعالى معللة بالاغراض ولما
كان هذا البحث مقدمة فى بيان حسن التكليف قدمه المصنف

وهذا

وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة خلافا للمجبرة فانهم نفوا الغرض
فى افعاله تعالى وجعلوها موجودة على سبيل العبث والاتفاق
والمعتزلة قالوا كل فعل لا يقارنه غرض وغاية فهو عبث و
سفه والله تعالى منزه عن ذلك واحتجت الاشاعرة بان
كل فعل لغرض فانه يدل على نقص فاعله واستكماله بذلك
الغرض وهو ضعيف جدا لان الكمال والنقصان خطابى
لا يجوز الاستدلال به فى المقامات العلية وعلى تقدير
فالغرض عندنا هو علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة العائدة
الى عبيده لا اليه فى اثبات الغرض فى التكليف
لانه فعل من افعال الله تعالى والغرض لازم فيه على ما تقدم
فنقول ذلك الغرض لا يجوز ان يكون الاضرار لانه تعالى
غنى حكيم فلا بد وان يكون هو التعريض للنفع ولا يجوز عوده
اليه لانه تعالى كامل مطلق فبقى ان يكون عايدا الى العبيد
ولا يجوز ان يكون عوده يكون فى الدنيا لان العاجل ليس الا الالم
فبقى ان يكون فى الاخرة ولا يجوز ان يكون النفع مما يصح

الابتداء وبه وذلك النفع هو الثواب المقارن للتعظيم والاجلال
الذى لا يصح فعله ابتداء من دون الاستحقاق وذلك يقتضى
حسن التكليف   فى حسن تكليف الكافر
هذا مذهب الامامية كافة وباقى المعتزلة خلافا للمجبرة و
الدليل عليه ان التعريض للنفع العظيم موجود فى حقه لان الله
تعالى كما عرض المؤمن للنفع فكذا عرض الكافر له بالتكليف
فكان حسنا وعلمه بعدم ايمانه لا يؤثر فى هذا ولا كفره فانه يحسن
منا ان ندعو الى طعام من نعلم امتناعه منه وندعو الى الايمان
من نعلم انه لا يفعله احتجوا بانه تعالى علم بانه لا يؤمن فكان تكليفه
قبيحا والجواب قلنا ان العلم غير موثر   فى استحالة
تكليف ما لا يطاق   وقد قررنا انه لا القبيح فلا يجوز
منه ان يكلف عباده بما لا يطيقه كما لا يجوز مخاطبة الجماد
والعلم لا يؤثر فى المعلوم بل يتعلق به على ما هو عليه فكل فرض
يفرض يقتضى فرضا فى الازل يوافقه اذ لو لم يكن كذلك
لا يجوز الا تكليف ما لا يطاق ولم يقل به احد من العقلاء

انفقت

انفقت الامامية والمعتزلة كافة على استحالة ان يكلف الله
تعالى بما لا يطاق وخالف فيه المجبرة فانهم يجوزونه لنا
ان تكليف ما لا يطاق قبيح فانه يقبح منا ان نكلف الاعمى
بنقط المصاحف والمقعد الطيران فى الهواء والعلم بذلك
ضرورى والله تعالى قد بينا انه حكيم لا يفعل القبيح فلا
يجوز منه ان يكلف بما لا يطاق كما لا يجوز مخاطبة الجماد
احتجوا بانه تعالى علم من الكافر انه لا يؤمن فلو امن لزم
انقلاب علمه تعالى جهلا وذلك محال اذ المستلزم للمحال
محال اجاب الشيخ عنه بان العلم تابع فلا يؤثر فى المتبوع والا
لزم ان يكون الله تعالى غير قادر وايضا ما ذكرتموه مغالطة
لان الله تعالى علم فى الازل ان الكافر يكفر وان ايمانه ممكن
فلو امن لم يلزم ينقلب العلم جهلا بل دل ايمانه على ان الله تعالى
قد كان علم فى الازل انه يؤمن واى فرض فرضته اقتضى فى الازل
فرضا مطابقا له اذ لولا ذلك لزم ان يكون الله تعالى لا يكلف
احدا الا بما لا يطاق لان كل معد واقع او معدوم معلوم

والعلم يخرجه عن المقدوريه وذلك لم يقل به احد

وفيه مسايل في حده

اللطف امر يفعله الله تعالى بالمكلف لا ضرر فيه

يعلم عنده وقوع الطاعة ولولاه لم يطع هذا حد اللطف

وقد حده قوم بانه هيه مقربة الى الطاعة ومتعدده عن

المعصيه ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ بها هيه حد الالجاء

قالاله ليست لطفا لان خطالها في التمكين والالجاء ينافي

التكليف بخلاف اللطف وهذا اولى من حد الشيخ لان

قوله يعلم عنده وقوع الطاعة يقتضي ان لا يكون الكافر لطف

وهو باطل وقد قسم المعتزلة اللطف الى قسمين

ما يختار عنده المكلف الطاعة ويسمى توفيقا او يختار عنده

ترك القبيح ويسمى عصمة ما يقرب الى الطاعة ويقوى

داعيه اليها والمفسده ما يقابل اللطف وهي على ضربين اما

مقربه واما ما لجبار عندها الفعل في وجوبه

فهو واجب لفعل لان قاعدة التقتضي لحابه كالتمكين

ولان

ولان تركه لطف في ترك الطاعة واللطف في المفسده مفسده

انفقت الامامية والمعتزلة على وجوب اللطف

وخالف فيه المجبره لنا وجوه ان قاعده التكليف

تقتضي ايجابه كالتمكين والتكليف ثابت فاللطف واجب

بيانه ان من دعى غيره الى طعام واراد تناوله وعلم انه لا يفعله الا

يفعل بفعله الداعي من بشاشه او تادب فانه متى لم يفعل

ذلك كان ناقضا لغرضه مبطلا لمراده وجوبا مجرى منعه

عن التناول كذلك التكليف اذا علم الله تعالى ان مع فعل

اللطف يكون العبد ادعى الى ما كلف به ومع تركه كون

اقرب من الامتناع فانه متى لم يفعله كان ناقضا لغرضه وهو

محال ان ترك اللطف مفسده فيكون فعله واجبا

اما انه مفسده فلان ترك اللطف لطف في ترك الطاعة

اد معه يكون العبد اقرب الى ترك الطاعة واللطف في المفسده

مفسده القدره على اللطف ثابته والداعي موجود لان الداعي

الى الفعل يكون داعيا الى ما لا يتم الفعل الا به ومتى اجتمعت

القدرة والداعي وحسب الفعل احتجوا بان التكليف تفضل
ولا يجب على المتفضل بلوغ النهاية فيه   انه لو كان
واجبا لفعل بالكفار والثاني باطل والا لامنوا فالمقدم
مثله والجواب عن الاول انه لا فرق بين التفضل والواجب
فان من تفضل بالضيافة وعلم انها لا تتم الا باستبساب
فانه متى لم يفعله عده العقلاء سفيها وعن الثاني ان اللطف
لا يجب عنده الفعل بل يكون العبد اقرب الى الطاعة

في انه لا يجوز فعل اللطف بالقبيح

ومن لطفه تعالى في فعل قبيح لا يحسن تكليفه لدوران الامر بين
ممتنعين اذا قررنا ان الله علم ان لطف المكلف في فعل
قبيح هل يجوز ان يكلفه ام لا اختار الشيخ انه لا يجوز لان الامر
دائر بين امرين ممتنعين على تقدير التكليف فيكون التكليف
ممتنعا بيانه ان الله تعالى اما ان يكلفه ولا يفعل اللطف فيكون
قد حرمه لطفا مقدورا عليه والتكليف مع منع اللطف قبيح
او يكلفه ويفعل اللطف فيكون قد فعل فعلا قبيحا وهو ممتنع

عليه

عليه تعالى فاستحال ان يكلفه   في انه تعالى
لا يحسن منه العقاب عند منع اللطف   ولو لم يفعل
القديم لطفا واجبا لم يحسن منه عقاب المكلف لانه يمنعه
يفسد فكان الفساد منسوبا اليه لا الى العبد   اذا
لم يفعل الله تعالى اللطف بالمكلف لم يحسن منه عقابه على
ترك ما كلف به لانا قد بينا ان اللطف يجري مجرى التمكين
فكما لا يحسن عقابه مع ترك التمكين فكذا ما قام مقامه ولان
المنع من اللطف حمل المكلف على المفسدة فيكون وقوعها
منسوبا اليه لا الى العبد وكل ذلك محال في الاصلح في الدنيا
والا واجب في الدنيا اذ لا مانع منه وتركه بخل و
ايضا فعدم وقوعه يبعض حقيقة القادر واخلال منه تعالى
بواجب لانه انما يحرمنا ذلك لعلمه بوجود مفسدة فيه وهكذا
نقول في فرض الطفل والبهيمة واهل الجنة منزهون عما ينفر
وزيادة الشهوات يفتقر الى زيادة النبي وكان مفسدة من
هذا الوجه والسكر المتعلق به هديان لوجوده في الثواب

والاعواض وفعل الاسباب مقابل بمثله وايضا فشكر على
الالطاف الدينية مشهور وقول ابراهيم ع وجنبني وبني
ان نعبد الاصنام معلوم وكيف يحسن من العاقل ان يمنع
الانسان الصادى من جرعة ماء او يمنعه من السكون والاستظلال
بظل داره ولقط ما تناثر من حبه او الانتفاع بما القيه من ما
اكله من رغبة عنه والصانع مالك خزاين الدنيا فهو بان لا
يمنعنا اولى   اختلف المتكلمون في الاصلح في الدنيا
هل هو واجب على الله تعالى ام لا وذلك كما اذا علم الله تعالى
انه ان اعطى زيدا الف درهم انتفع به وليس فيه مضرة له ولا
لاحد ولا مفسدة ولا وجه قبح فذهب شيخنا ابو اسحق رحمه الله
الى وجوبه وهو مذهب البغداديين وابي القسم البلخي وقال
باقي اصحابنا والبصريون من المعتزلة والاشاعرة لا يجب
احتج الشيخ بوجهين   انه مانع من فعله فيجب اذ الداعي
هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة موجود والصارف وهو وجه
القبح منفي فوجب الفعل لان العقلا يعدون من لم يفعل

ذلك بخيلا والله تعالى اكرم الاكرمين فوجب صدوره عنه
ان حقيقة القادر هو الذي اذا وجدت القدرة
وتحقق الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل وقد بينا
ان الله تعالى قادر على كل مقدور وعالم بكل معلوم والصوارف
منفية فلو لم يتحقق الفعل لانتقض معنى القادر لا يقال
لو كان الاصلح واجبا لكان الله تعالى مخلا بالواجب لانه قادر
على ما لا يتناهى من المنافع فكل نعمة افاضها الله تعالى علينا
فهو قادر على الازيد منها اجاب الشيخ عنه بانه تعالى انما
يحرم ذلك لاشتماله على مفسدة لا نعلمها نحن وذلك يخرجه
عن الاصلح لا يقال علمه بوجود مفسدة في زيادة المنافع
يتاتى في المكلفين فلو فرضنا طفلا خلقه الله في موضع لا يطلع
عليه مكلف او بهيمة لا يطلع عليها احد فانه يجب عليه افاضة
الجود عليهما ولا مفسدة فيه لاحد من المكلفين اجاب الشيخ
عنه بان خلق مثل هذا الحيوان لا يقع والا لزم ما ذكرتم
اما ما شوهد من الحيوانات والاطفال فانا لم يجب افاضة

الخير عليها لاشتماله على المفسدة لغيرها من المكلفين لا يقال

هذا يستقيم في الدنيا اما الاخرة فلا مفسدة هناك فكان

يجب عليه تعالى ان يزيد شهواتهم ولذاتهم وذلك يؤدى

الى ما لا يتناهى اجاب الشيخ عنه بان زيادة الشهوة انما يكون

مع زيادة البنية فكان يجب ان يزيد بنيتهم الى ان يصير احدهم

كالجبل العظيم وذلك منفر غاية التنفير واهل الجنة منزهون

عما يوجب التنفير لا يقال لو كان الاصلح واجبا في الدين

لما استحق الله تعالى الشكر عليه لانه يصير كقضاء الدين اجاب

الشيخ عنه بان الثواب والعوض واجبان عندكم ومع ذلك

فانا نشكره عليهما لا يقال انما نشكره على فعل سبب الثواب

وهو الخلق والتكليف اجاب الشيخ عنه بانه مقابل بمثله فانا

انما نشكره لانه خلقنا وكلفنا وايضا فانا نشكره تعالى على

الالطاف الدينية مع انها واجبة وبيان الشكر على الالطاف

الدينية انه مشهور بين الناس ولان ابراهيم عليه السلم سال الله

تعالى ان يجنبه وبنيه عبادة الاصنام فقد سال الله تعالى

ان يلطف

ان يلطف له فيجنبه الكفر ثم ان الشيخ رحمه الله تعجب من عدم

القول بالاصلح فقال كيف يحسن من العاقل ان يمنع الانسان

العطشان من بحر تملكه لا يقل بشربه منه او يمنعه من السكون

والاستظلال بظل داره وان يلقط ما تناثر من حبه والانتفاع

بما تلقيه من ما باكله رغبة عنه ولا ريب ان ملك الله تعالى

كالبحر وما يتناوله الانسان وما يقبضه عليه اقل من نسبة الحبة

الى الحب المتناثر والشيخ كثر الامثلة استظهارا في البيان

في التوحيد   في كونه عالما في الازل

نكت في التوحيد عقدناها في بابها   عالم

فيما لم يزل لانه لو تجدد له ذلك لقامت به الحوادث واستحال

ان يحدث العلم الا وهو عالم   ذهب هشام بن الحكم

من علمائنا على ما نقل عنه الى ان الله تعالى يعلم الاشياء

المتجددة بعلم متجدد لا ازلي وباقي الامامية على خلاف هذا

وانه تعالى عالم بها لم يزل واستدل الشيخ بوجهين الاول انه

لو تجددت له هذه الصفة لكان الله تعالى محلا للحوادث وقد

سلف بطلانه   انه لو تجددت له هذه الصفة لكان عالما
قبل حدوثها والثانی باطل فالمقدم مثله بیان الشرطیة ان
العلم من احکم الاشیاء لا ایجاد شیء یطابق للمعلوم فان کان
محدثا لکان فاعله عالما ففاعله ان کان غیر الله تعالی لزم ان
یکون الله تعالی منفعلا عن غیره وهو محال وان کان هو الله
کان عالما قبل تجدد العلم واما بطلان الثانی فلاستحالة
الجمع بین النقیضین   فی کونه تعالی قادرا
فی الازل   وقادر فیما لم یزل لانه لو تجدد له ذلک لکان
معبد ذلک اما هو ویلزم منه سبق القادریة او غیره ولا
بد من ان یکون خلقه وکیف یخلقه وهو غیر قادر
یدل علی قدم کونه قادرا وجهان   انه لولا ذلک لکان
محلا للحوادث وهذا الدلیل لظهوره لم یذکره المص رحمه الله
استغناء عنه بما ذکره فی باب العلم   انه لو تجددت قادریته
فالموثر فی ایجادها اما ذاته او غیره فان کان ذاته فاما بالایجاب
او بالاختیار فان کان بالایجاب لزم وجودها ازلا وان کان

بالاختیار

بالاختیار لزم سبق القادریة علی القادریة هذا خلف وان
کان غیره کان من خلقه تعالی وانما خلقه بالقدرة فیلزم
سبق القادریة علی نفسها او ان یکون خالقا له من غیر قدرة
وهو محال   فی کونه حیا ازلیا   وحی فیما
لم یزل لتداخل المعانی   اذا ثبت کونه تعالی قادرا
عالما فی الازل ثبت کونه حیا لان المعنی بالحی هو الذی لا
یستحیل علیه ان یقدر ویعلم وثبوتهما تقتضی نفی الاستحالة
بالضرورة   فی الجواب عن کلام هشام
وعلمه بان العالم معدوم حال عدمه لم یتغیر لانه علمه کذلک
فی حالة مخصوصة وعلمه بغیره ایضا فی حالة اخری وقد ذهب
قوم من شیوخنا الی حدوث العلم وذلک فزعا من تکلیف
المعلوم کفره وقد دللنا علی حسنه   احتج هشام
بن الحکم علی ان علمه تعالی متجدد بانه اذا علم بعدم العالم وقت عدمه
فاذا وجد ان بقی علمه بعدمه کان جهلا تعالی الله عنه وان زال
وتجدد له علم بوجوده فهو المص اجاب الشیخ بان علمه بعدم العالم

انا كان مقرونا بوقت عدمه وعلمه بوجوده مقرون بوقته والعلمان
لم تتغيرا لان عدم العالم وقت عدمه لم يتغير وكذا الوجود
فهو في حالة الوجود عالم بان العالم معدوم في الوقت الفلاني
وقبل الوجود وبعده وكذا البحث في الوجود فلا تغير حينئذ
ونقل الشيخ عن هشام انه انما صار الى هذا المذهب لانه يؤدي
الى قبح تكليف الكافر لان من علم الله تعالى كفره كيف يحسن
منه ان يكلفه والتكليف واقع بالاجماع فالعلم بالكفر قبل ثبوته
منتف واجاب الشيخ ابو اسحق رحمه الله بان التكليف حسن
وان علم الكفر وقد تقدم

وفيها مسايل

في الاعتراض على القدرة والجواب عنه القول
في تتبع اعتراضات مخالفينا في التوحيد على طريق الاشارة الجملية
احالتهم في العذر عن ابطال الموجب عدم الصدور على مانع
يلزم منه ان لا يوجد القايم لاستحالة عدم القديم واحالتهم
العالم على فاعل صادر عن الموجب باطل لوجوب صدور

اشاله

اشاله بل نحن كلنا عنه فلا بد من مخصص غيره والكلام فيه
كما في الاول والقدح في القادر الازلي لاستحالة قدم العالم فاسد
لان المشهود قادر على الشي ولكن المانع منعه اعلم
انا استدللنا على كونه تعالى قادرا بانه لو كان موجبا لزم قدم
العالم وهو محال لانا بينا حدوثه فاورد الشيخ مع الاعتراضات
السالفة ثلاثة اجوبة اسولة لم لا يجوز ان يكون المؤثر
موجبا ولا يلزم من قدمه قدم العالم لان الاثر كما يعتبر فيه
حصول المؤثر يعتبر فيه انتفاء المانع فلا يلزم من تحقق المؤثر
تحققه ما لم ينتف المانع فلم لا يجوز ان يكون هناك مانع يمنع
المؤثر والتاثير في الازل ثم فيما لم يزل يعدم ذلك المانع فيفعل
المؤثر ح وان كان موجبا وحاصل السوال انهم اعتذروا
عن ابطال الموجب بالحوالة على المانع المقتضي لانتفاء الازلية
مع الايجاب والجواب ان المانع لكونه قديما يستحيل عدمه ابدا
ويلزم من استحالة عدمه استحالة وجود العالم واللازم باطل
بالضرورة فالملزوم مثله لم لا يجوز ان يقال المؤثر

فى العالم وان كان قادرا لكنه ممكن مستند الى علة واجبة لذاتها
وهذا السؤال هو طلب الدليل على نفى الواسطة واجاب المص
رحمه الله تعالى بين العلم بان العلة الواجبة قد تقتضى اثنين
واكثر فان العلة لا ينحصر اثرها فى معلول واحد واذا جاز ان
يصدر عنها اكثر من معلول واحد فتخصص ذات بالصدور
لابد له من مخصص ويعود الكلام بان يقال اقتضاء التخصيص
صدور ذات واحدة دون ما زاد يفتقر الى مخصص اخر ويتسلسل
وهذا الجواب فيه نظر والاقرب فى نفى الواسطة ما تقدم
قالوا لو كان الله تعالى قادرا فى الازل لامكنه ايجاده العالم فيه
اذ هو شان القادر لكن العالم يستحيل ان يكون ازليا فلا يكون
مقدورا واجاب الشيخ بان القدرة لا يستلزم التاثير ولا
امكان التاثير الا بحسب الماهية لا بالنظر الى حصول الاستعداد
التام بانتفاء الموانع وحصول الشرايط فان مسدود الرجلين
قادر على المشى وان لم يمكنه لحصول المانع كذلك الازل المانع
من التاثير غير مانع من ثبوت القدرة   فى تحقيق

معنى

معنى كونه سميعا بصيرا   وليس سميعا بصيرا يسمع ويبصر
لان الابصار اتصال الشعاع بسطح المرئى فلا يعقل الا فى الاجسام
وتفسيره بانه حى لا آفة به فاسد لانه نفى المعنى لا تحقق فيه
فلا يجال به على الشاهد بل هو العلم فقط   قد مضى
الخلاف فى كونه تعالى سميعا بصيرا واعلم ان الاوايل انكروا ذلك
لان السمع والبصر انما يكونان بالالات الجسمانية وهى مستحيلة
فى حقه تعالى فلاجل ذلك نفوا عنه هاتين الصفتين والمتكلمون
افترقوا فى الجواب عن ذلك فقال قوم ان السمع والبصر وان
كانا فى حقنا بالالات لكنه فى حقه تعالى ليس كذلك كما انا
لا نوجد الا فى امكنة واحياز فلا يلزم مثل ذلك فى حقه تعالى
وقال اخرون ان معنى كونه تعالى سميعا بصيرا كونه تعالى
حيا لا افة به ولهذا لا يتوقف على الالات وقال اخرون
ان معنى كونه تعالى سميعا بصيرا علمه بالمسموعات والمبصرات
اذا وجدت وهو الذى اختاره المص رحمه وابطل الاول بان
الابصار هو اتصال الشعاع بسطح المرئى وذلك لا يعقل الا

في الاجسام فلا يجوز ان يكون المرجع به الا الى العلم وابطل الثاني
بان كون الواحد منا حيا لا آفة به ليس لمقتضي للادراك وعدم
الآفة امر عدمي لا يكون علة للوجودي فليس المقتضي للادراك
فينا الا الحواس وهي منتفية عنه تعالى فلا يجوز الحاقه تعالى
بنا في ذلك مع ان دليلهم على كونه سميعا بصيرا هو القياس على
الشاهد بمشاركة كونه تعالى حيا لا آفة به   في
تحقيق كونه تعالى مريدا   واحالة الارادة على القصد باطل
لانه لا دليل عليه وخلقها لا في محل معارض بخلقها في جماد و
منعه لعدم الشرط ينعكس عليهم بالابطال لانهم نفوا الشرط وغيره
مما زاد عليه   قد بينا في ما مضى مذهب الشيخ
ابي اسحق المص رحمه الله في الارادة وانها عبارة عن الداعي واثبت
جماعة صفة زائدة عليه كصفة المريد منا ثم اختلفوا فذهب
قوم انها موجودة لا في محل واختاره السيد المرتضى رحمه الله
واكثر اصحابنا وقال الكلابية انها صفة ذاتية واستدلوا على ثبوتها
بالقياس على القصد الحاصل لنا فانه لما كانت افعالنا يجوز وقوعها

فعله

فعله وبعضه افتقرت الى مخصص هو القصد والارادة فكذلك
افعاله تعالى وابطل الشيخ رحمه الله ذلك بان الافعال عندكم
لا تقع منا الا بكم بجبره فكيف يصح القياس على ما لم يثبت اصله
فانه لا دليل على جواز التقديم والتاخير فيه واما السيد المرتضى
رحمه الله فقد استدل على مذهبه بان الارادة لو كانت قديمة
لزم قدم المراد لتحقق المقتضي وهو القدرة والداعي وان
كانت محدثة فان كانت في ذاته لزم كونه تعالى محلا للحوادث
وان كانت في غيره فان كان حيا رجع حكمها اليه وان كان
جمادا لزم وجود المشروط بدون الشرط عني الحيوة فوجب ان
يكون لا في محل وابطل الشيخ ابو اسحق بان خلقها لا في محل
معارض بخلقها في جماد وما ذكرتموه يرجع عليكم بالابطال فان
ثبوت الارادة لا في محل قول بثبوت المشروط ونفي الشرط و
غيره ما عني المحل   في ابطال قدم الكلام
وليس تقديم الكلام وتقسيم الخصم ذلك الى انه يحل فيه او في
غيره وابطال الثاني بوجوب الاشتقاق ممنوع وكم من الاشياء

القايمه بالمحال والا لاستقاق كرايحة الكافر وايضا فالوجوب
باطل عندهم لانه متلقى من السمع   قد بينا فيما مضى
مذهب الاشاعره فى الكلام وانهم اثبتوا معنى قايما بالنفس
هو الكلام وزعموا انه قديم وقد مضى ابطال ذلك واحتجت
الاشاعره عليه بان كلامه تعالى اما ان يكون قايما بذاته تعالى
فيكون قديما لاستحالة قيام الحوادث به وان كان قايما بغيره
وجب ان يشتق لغيره منه اسم ويكون المتكلم هو ذلك الغير لا
الله تعالى واعترض الشيخ عليه بالمنع من الاستقاق فان كثيرا
من الصفات القايمه بالمحال لا يشتق لمحالها منها اسماء كانواع
الروايح وايضا وايجاب الاشتقاق عندكم باطل لان اللغات
عندكم توقيفيه ولم يرد الى المكلفين   التوقيف فى ذلك
والله تعالى لا يجب عليه شى عندكم فبطل كلامكم بالكليه
فى ابطال دليل الاشاعره فى الرويه   والوجود
فى الرويه باطل لوجوب رويه الرويه بعينها ورويه الطعم و
الرايحة وايضا فالوجود مختلف لانه عين الذات والذوات

لها متساويه وهو مخالف لها   قد بينا فيما سلف مذهب
الاشاعره فى كونه تعالى مرئيا ودليلهم عليه من ان الجواهر و
العرض اشتركا فى صحة الرويه فلا بد من علة مشتركة هى الوجود
وهو ثابت فى حقه تعالى وابطل الشيخ ذلك بالنقض بالرويه
نفسها فانها موجودة ولا يصح رويتها وكذلك الطعوم و
الروايح وغيرهما من المعانى المعقوله الثابته فى الاعيان التى
لا يصح الاشارة الحسيه اليها وايضا الوجود مختلف لانه
نفس الذات على مامر فلا يلزم من كون وجودنا المتساوى
لتساوى دواعينا علة لسى كون وجوده المخالف علة لذلك
الشى   فى جواب شبهه للمجبره فى التحسين
والتقبيح وخلق الافعال واللطف   القول فى تتبع
اعتراضاتهم فى مسايل العدل اكرامهم فى سبيله تحسين العقل
وتقبيحه الكذب لتخليص النبى باطل لانه قبيح لكن الحسن التعريض
ووقوع فعل الرعيه بحسب ارادة الملك وكذلك العبد مع
السيد لا يطابق ماذكرنا للوجوب الفاضل والزام الخصم بخلاف

الجواهر لعلة الوجود المطردة باطل لانه تعلق قدرته به لا تعلل
ولو علل فمن اين ان العلة فيه هي الوجود دون غيره والتعليق
بالمشبه ليس تعليقا بل هو اتفاق حكم البهين والزام الخصم
لنا في الثواب دفعا وجدنا حصلا معا وكان مقدورين قالوا
باطل لانها بمنزلة شخص واحد ويستحيل وقوع الانتقال بها
وان طلناه كما نشاهده والقدرة على ايجاد الداعيه في اللطف
باطل لعدم وقوع الثواب المهم من التكليف هذه شبهه
اوردها الشيخ ابو اسحق رحمه الله عن الاشاعره على التحسين و
التقبيح وخلق الافعال واللطف على التحسين
والتقبيح قالوا لو كان الكذب مثلا قبيحا لذاته لما اختلف بالنسبه
الى الاوقات والعروض والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطيه
ظاهره وبيان بطلان التالي ان الكذب قد يحسن اذا تضمن
تخليص نبي او ولي من يد ظالم لا نسلم ان الكذب
هناك حسن بل الحسن هو التعريض اي الاتيان بضميمة مضمرة تعرف
اللفظ عن ظاهره عند اللافظ لا السامع قال بعض المحققين

ترك

ترك انجاء النبي قبيح والكذب قبيح والثاني ضعف واذا تعارض
قبيحان وجب عندهم ارتكاب الاضعف مع الشعور بقبحه
ودفع الاقوى فلهذا اوجبوا الكذب وان كان قبيحا وفيه نظر
فان الموجب انما هو الله تعالى والله تعالى انما يوجب اذا خلا
الفعل من جميع جهات المفسده قالوا اسندتم
الافعال الينا من حيث وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا
وهذا منتقض بالرعيه فانهم يفعلون بحسب قصد الملك
وكذلك العبد مع السيد ما ذكرتموه لا يطابق
ما قلنا نحن لانا اوجبنا الفعل مع القصد والداعي بخلاف الرعيه
والعبد فانهما لا يجبان عند قصد الملك دواعيهما
قالوا لو احدثنا الحركة لاوجدنا الجوهر لان علة الا
ستناد الينا هناك انما هي الوجود وهو حاصل في الفرع
الشيخ رحمه الله بان تعلق القدرة بالحركة لا يعلل فبطل
الالحاق سلمنا فلم قلتم ان العلة هي الوجود دون غيره
قالوا لو كان الله تعالى يريد الطاعات لكان اذا حلف

المكلف ان يطيع الله ان شاء الله حانثا اذا لم يفعل والثانى باطل
بالاجماع فلو كان الله تعالى مريدا لكان حانثا لحصول الشرط
انه ليس تعليقا حقيقة بل هو اتفاق لليمين ومنع عن
اعتقادها   لو كانت الافعال المتولدة مستندة
الينا لزم اجتماع موثرين على اثر واحد والتالى باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الجزء الواحد اذا وجد به اثنان حال ما
دفعه به غيره فاما ان تستند الحركة اليهما وهو قول بالاجتماع
اولا الى واحد منهما وهو المطلوب او لواحد منهما دون الاخر
وهو ترجيح من غير مرجح   ان الحركة قابلة للشدة
والضعف والحركة الحاصلة بهما لها قوة من لا يمكن حصولهما
ومجموعهما هو العلة ولا استبعاد فى تركيب العلة ويكون الشخصان
هنا بمنزلة شخص واحد او اثر حركة معينة ويستحيل وقوع الانتقال
بهما معا على معنى ان كل واحد منهما علة تامة فى الانتقال الحاصل
بهما وان ظننا استناده اليهما كما نشاهد فى هذه الصورة ويمكن
ان يكون قوله ويستحيل وقوع الانتقال بهما وان ظنناه كما

نشاهد اشارة الى جواب اثان على هذه الشبهة وتقديره انما
تمنع وقوع الانتقال بهما لان الحركة شى واحد فلا يقع بهما وما
نشاهده من المثال فكل واحد له حركة غير حركة صاحبه وناقل
له الى حيز غير الحيز الذى نقله الاخر اليه وجيبه لا يجتمعان
على اثر واحد   لمنكرى اللطف قالوا ان الله
تعالى انما يقصد من اللطف ايجاد الداعى من المكلف الى فعل
الطاعة والله تعالى قادر على ايجاد تلك الداعية من غير توسط
اللطف فيكون فعله عبثا   لو خلق الله تلك الداعية
لكان ما مجبرا فلا يستحق المكلف الثواب لحصولها فيه وهو ثابتا
فى التكليف اما اذا فعل فعلا يختار المكلف عنده الطاعة فانه
يسقط هنا المحذور
وفيه مسايل   فى ان وجوب الثواب والعقاب
سمعى   القول فى مسايل الوعد والوعيد ليس ما يدل
على ثواب وعقاب فكثرة النعم التى لا يستحق العبد بها جزاء
على طاعة به وان استحق فلا دليل على الدوام عقلا ولا عقاب

ادلا يقتضى العقل تعذيب المسئ فى الشاهد ابدا
اختلف المتكلمون فى ذلك فذهب جمهور المعتزلة الى ان استحقاق
الثواب والعقاب عقلى وذهب اخرون الى انه سمعى وهو اختيار
الشيخ ابى اسحق رحمه الله واختلفوا ايضا فى دوامهما فقال قوم
انه عقلى وقال اخرون قالوا انه سمعى احتج الشيخ على انه لا يجب
الثواب عقلا بان نعم الله كثيرة فلا يستحق العبد فاذا اطاع
ثوابا زايدا عليها كما ان المولى اذا احسن بنعم كثيرة الى عبده
وحين امره السيد فيفعل العبد ثم طلب على فعله جزاء قبح
عند العقلا فكذا صورة النزاع احتج الموجبون للثواب
عقلا بان الله تعالى كلف بالمشاق فلا بد من منفعة فى
مقابلتها هو الثواب كما انه اذا انزل المشقة وجب عليه العوض
والا لزم الظلم فكذا اذا الزم المشقة   قد بينا ان
العبد لا يستحق على سيده شيئا فى مقابلة فعله لا امره ويقبح
من السيد ايلامه لاجل ما انعم عليه او لا بل لا بد من عوض
واذا وقع الفرق فى الشاهد بين الزام المشاق وانزالها امتنع

الالحاق

الالحاق واحتج على عدم الدوام مع تسليم الاستحقاق بعدم
الدليل الدال عليه وهذا نعم بعد ابطال ادلة الخصوم وهى
احتجوا بوجهين   ان التفضل يحسن اذا منه
فلو لم يستحق الثواب دايما لكان التفضل الدايم اثر عند العقلا
من الثواب المنقطع وكان بفتح التكليف تعريضا له
انه لو كان منقطعا لكان المثاب متالما بانقطاعه وهو ينافى
القول بخلوصه من الالم   عن الاول انه مبنى على ان
التكليف انما يحسن للتعريض للثواب الدايم وهو نفس النزاع
سلمنا لكن الفرق بين الاستحقاق والتفضل ثابت وقد يختار
العاقل الاستحقاق المنقطع على التفضل الدايم ولان الثواب
يقارنه التعظيم والتبجيل وزيادة المنافع بخلاف التفضل
وعن الثانى ان التالم يحصل مع الشعور بانقطاعه والشعور
غير واجب واحتج الشيخ على ان العقاب لا يجب دوامه عقلا
لان المسئ فى الشاهد لا يجب عقابه ابدا فى العقل والانتقام
منه دايما لا يقال هذا يقتضى قبح دوام العقاب وانتم تقولون

بر سمعا الا انا فقول العقل لا يقتضى قبحه بل لا يحكم بحسنه فاذا
ورد السمع بثبوته وعلم ان الله لا يفعل القبيح ثبت حسنه كما فى نظيره
من السمعيات   فى ابطال الاحباط
والاحباط باطل لان العقل لا يمحوا الاحسان الكثير بالاساءة
القليلة ولا منافاة بين الثواب والعقاب ولان انتفاء
الاقدم بالحادث ليس اولى من عكسه والا لزم الدور المشهور
ولان الطارى ان احبط وبقى ادى الى قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره وان لم يبق استحال زوال شىء منهما اذ لا مقتضى
لهما الا بالزام وجودهما حال عدمهما لوجوب وجود العلة
مع المعلول   اختلف الناس فى ذلك فالذى ذهب
اليه اكثر الامامية وجماعة من المعتزلة ابطال الاحباط وقال اكثر
المعتزلة بالاحباط ثم اختلفوا فقال ابو على ان المتاخر يحبط
المتقدم ويبقى وقال ابو هاشم انه يحبطه ويحبط وهذا هو الموازنة
احتج الشيخ رحمه الله على ابطال الاحباط بوجوه   انه
يقبح فى الشاهد احباط احسان المحسن دائما يفعل بسيرا من

المعصية

المعصية والعلم بهذا ضرورى   ان القول بالاحباط
مبنى على المنافاة بين الثواب والعقاب ولا منافاة بينهما
فبطل القول بالاحباط وبيان عدم المنافاة انها اما ان يكون
فى سببيهما او فى استحقاقهما او فى استقابهما والكل باطل
اما عدم المنافاة فى سببيهما فلانه يمكننا نفعل طاعة ببعض الجوارح
ومعصية بالبعض بالاخر دفعة واحدة واما عدم المنافاة
فى استحقاقهما فلامكان الجمع بينهما بان يفعل احدهما قبل الاخر
ان المعصية الطارية ليست اولى من اقتضاء عدم
الثواب السابق من العكس فاما ان لا يبقيا وهو المطلوب او يبقيا
معا وهو باطل لما سبق   انه يلزم منه الدور ويمكن
ان يكون لان طريان الطارى مشروط بزوال السابق لاستحالة
اجتماع الضدين فلو كان زوال السابق معللا بطريان الطارى
لزم الدور ومراده بلزوم الدور ابطال كل واحد منهما الطاحبه
يقتضى وجود كل واحد منهما عدم صاحبه المتوقف على وجود
صاحبه وذلك محال ويقال اذا استحال يوقف كل واحد

السنين على صاحبه للدور وكنا فى جانب العدم   ان
الطارى اما ان يزيل الثواب السابق ويبقى او ينتفى ايضا والقسمان
باطلان اما الاول فلقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره واذا زال الثواب لم يبق العموم ثابتا واما الثانى فانه يلزم
اجتماع الوجود والعدم فى الاستحقاق قبين وهو باطل بيانه
ان المقتضى لزوال السابق وجود الحوادث والمقتضى لزوال
الحادث وجود السابق والعلة موجودة مع المعلول فكما حصل
الانتفاء لهما وجب ان يحصل الوجود لهما وهو محال
فى ان عقاب الفاسق منقطع والفاسق المؤمن لا يخلد فى النار
لان ثواب طاعاته قد بطل ان يحبط وبقاؤه مع القول بنقله
من الجنة الى النار خلاف الاجماع ولانه تعالى وصف نفسه بانه
عفو غفور فلو كانت الصغاير مكفرة للكباير غير مكفرة لبطل
الوصف وايضا فالجمع بين العمومين فى الايتين المذكورتين
واجب لا بد عنه وعمومات الخصوم ظاهرة لا تقيد العلم ومعارضة
بامثالها   ذهب اكثر اصحابنا الامامية الى ان المؤمن

الفاسق لا نخلد نا فى النار قطعا ويجوز ان لا يدخلها اصلا
وقالت الوعيدية بالخلود واحتج الشيخ ابو اسحق رحمه الله بوجوه
انا قد بينا فساد الاحباط فالثواب السابق مستحق والعقاب
مستحق ولا بد من ايصال الثواب اليه فاما ان يثاب ثم يعاقب
وهو باطل بالاجماع او يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب
ان الله تعالى وصف نفسه بالعفو والغفران واجمع المسلمون
عليه فاما ان يثبت هذا الوصف بالنسبة الى الصغاير او الى
الكبائر والاول لانها تقع مكفرة والثانى اما ان يقع التوبة
وهو باطل لان الغفران ح واجب او بدونها وهو المطلوب
ان العمومين فى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لا بد من العمل بهما عملا بالاصل
ولا يمكن ذلك الا بايصال الثواب اليه بعد استيفاء ما عليه
من العقاب وهو المطلوب احتج الخصم بعمومات الوعيد كقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها

الى غيرها من الايات والجواب انها لا تفيد القطع فى العموم
بل ظاهر فيه لكن الظاهر قد يصار الى خلافه لدليل وقد بينا
فتحمل الاية الاولى على تقدير جميع الحدود التى من جملتها الا
جماع والثانية من يقتل مؤمنا لاجل ايمانه وكذلك ما يذكرونه
من الايات وايضا فهى معارضة بايات الوعد كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله
تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى تقييد
الحال وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا
فى اثبات الشفاعه   والشفاعه من النبى عليه السلم
فى اهل الكباير متحققة للخبر القاطع وبوجوب شفاعتنا فى النبى
عليه السلم لو لم يكن كذلك   ذهب اصحابنا الامامية
الى اثبات الشفاعة للنبى عليه السلم فى اسقاط العقاب عن
اصحاب الكباير وقال بعض المعتزلة ان شفاعته عليه السلم
ليست فى اسقاط العقاب بل فى زيادة المنافع واحتج الشيخ
بوجهين   ما تواتر من قوله عليه السلم ادخرت شفاعتى

لاهل

لاهل الكباير من امتى الثانى لو كانت الشفاعة انما هى فى طلب
زيادة المنافع لكنا شافعين فى النبى صلى الله عليه واله والتالى
باطل بالاجماع فكذا المقدم احتجوا بقوله تعالى ولا يشفعون
الا لمن ارتضى وبقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع والجواب المراد الا لمن ارتضى من المؤمن والفاسق
مؤمن اى ارتضى ايمانه وفى الثانية المراد بالظالم الكافر ولان
نفى الشفيع المطاع لا يستلزم نفى المجاب لان الله تعالى
لا يطيع احدا المسئلة الخامسة فى عدم وجوب قبول التوبة
قال والتوبة لا يجب قبولها على الله تعالى لان المسىء فى
العرف من يحسن قبول توبته ويحسن الاعراض عنه والاجماع
على الدعاء يمنع وجوبها ايضا اقول اختلف المتكلمون هنا
فقال البصريون انه يجب على الله تعالى قبول التوبة ولا يصح
منه العقاب لانه يسقط بها وقال البغداديون انه يجب قبولها
فى الجود فلا يحسن بعدها العقاب ويكون اسقاطها تفضلا
وذهب قوم من اصحابنا الامامية الى انه يحسن من المكلف

عقاب التايب واسقاط عقابه تفضل وهو اختيار الشيخ ابي اسحق
رحمه الله واستدل عليه بوجهين الاول انا في الشاهد نحكم
بحسن قبول التوبة من المسيء المذنب وبحسن الاعراض عنه
تارة اخرى فان من اسا الى غيره بانواع الاساءة ثم اقبل
اقبل يعتذر اليه فانه لا يجب قبوله الثاني ان الامة مجمعة على
الدعاء الى الله تعالى في قبول توبتهم والتضرع اليه فيه ولو كان
ذلك واجبا لما حسن فعل ذلك المسئلة السادسة في ان التوبة
واجبة قال والتوبة على العبد واجبة لقضاء الشرع والعقل
لوجوبها اقول اتفق اصحابنا على وجوب التوبة من الكباير
وهو مذهب المعتزلة واما الصغاير فقد ذهب ابو علي الى
انها واجبة عنها ايضا وخالف فيه ابو هاشم لنا ما يدل على
وجوب التوبة العقل والسمع اما العقل فلانها دافعة لضرر
معلوم او مظنون ودفع الضرر واجب فاذا لم يتم الا بها كانت
واجبة واما السمع فقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا واما
ما يدل على وجوبها عن الصغيرة فهو الاية ولان ترك التوبة

اصرار

اصرار على المعصية والاصرار قبيح لا يمكن التخلص منه الا بالتوبة
فتكون واجبة ولان التوبة عن القبيح انما تجب لكونه قبيحا وهو
عام وحجة ابي هاشم وهي ان التوبة انما تجب دفعا للضرر وهو
غير حاصل في الصغيرة باطلة لانا بينا ان وجه الوجوب هو
اشتمال الصغيرة على القبح سوا اشتمل على ضرر او لا المسئلة السا(بعة)
في ان التوبة تصح من قبيح دون قبيح قال وليس من شرطها
الندم على جميع الذنوب والا لزم لو اذنبت ذنوبا لا تخص
وكسرت منه قلما ان لا يقبل توبته ان لم اذكر القلم واعتذر
اليه من كسره وذلك باطل اقول ذهب جماعة من اصحابنا
الامامية الى ان التوبة تصح من قبيح دون قبيح وقال ابو هاشم
لا تصح حجة اصحابنا ان الشخص منا لو اساء الى غيره بانواع الاساات
ثم فعل به اذى يسيرا كالو كسر قلمه ثم اعتذر اليه من تلك الاساات
وترك الاعتذار من كسر القلم فانه يصح اعتذاره ونقبل توبته
فلو لم تصح التوبة من قبيح دون قبيح لكان الاعتذار وعدمه
سواء وهو باطل قطعا ولان اليهودي لو سرق درهما ثم

تاب عن اليهودية دون السرقة فانه يكون مسلما بالاجماع حجة
ابي هاشم ان التوبة عن القبيح انما تصح لكونه قبيحا وهو يقتضي
الندم عن كل قبيح وجوابه ما تقدم في مثال اليهودي المسئلة
الثامنة في ان المؤمن لا يكفر قال والمؤمن لا يصح منه الكفر
والا لادى تعذر استيفاء الحق منه لانعقاد الاجماع على انه
لا ينفك عن احد النقمتين اقول ذهب الشيخ ابو اسحق رحمه الله
الى ان المؤمن لا يصح منه الكفر والدليل عليه انه لو صح منه الكفر
لتعذر استيفاء الحق منه لانه بايمانه يستحق الثواب الدايم وبكفره
العقاب الدايم والاحباط قد ابطلت فيلزم ان يتعذر استيفاء
الحق منه ولا ينتقض بالكافر اذا امن لان الله وعد باسقاط
عقابه تفضلا بخلاف ما نحن فيه ويستحيل اسقاط ثوابه
المستحق المسئلة التاسعة في ان الفاسق يسمى مؤمنا وبيان
ماهية الايمان قال والمؤمن اذا فسق يسمى مؤمنا لان
الايمان هو التصديق وهو مصدق وليست الطاعات
جزؤ من الايمان والا كان قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا

الصالحات

الصالحات تكريرا اقول ذهب اصحابنا الامامية الى ان المؤمن
اذا فسق لا يخرج عن اسم الايمان بل يسمى مؤمنا فاسقا وقالت
المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا مسلما ولا كافرا بل هو منزلة بين المنزلتين
وقالت الخوارج انه كافر والدليل على ما قلنا لان الفاسق
مصدق بالله تعالى فبرسوله وجميع ما يتوقف عليه احكام الشريعة
والتصديق هو الايمان فكان مؤمنا والذي يدل على ان الا
يمان هو التصديق نقل اهل اللغة وقد نقل في الشرع الى التصديق
بالله تعالى فبرسوله عليه السلم وما علم بمجيه به وليس فعل الطاعات
جزؤ من الايمان والا لزم ان يكون قوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات تكريرا لا فايدة فيه وهو باطل المسئلة العاشرة
في اثبات الصراط والميزان وغيرهما من السمعيات قال وكل ما
السمعيات من الصراط والميزان نقول به لان العقل يجوز ذلك
وقد ورد به الشرع فكان حقا اقول جميع السمعيات من
الصراط والميزان وعذاب القبر ومسايلة الملائكة فيه وتطاير
الكتب واحوال القيمة امور جايزة يمكن في العقل ثبوتها وقد

وردا السمع به فيجب المصير اليه لعدم المعارض المسئلة الحادية
عشر في اعتراضات الخصوم على مسايل الوعد والوعيد
قال والقول في تتبع اعتراضات الخصم على مسايل الوعد
والوعيد ادعاءهم حسن المدح ابتداء وقياس الثواب عليه قياس
من غير جامع والتجاءهم الى الاغراء بالمعاصي واقع لو لم نقل بدوام
العقاب باطل بالتوبة عندهم وليس العقاب كاف للعاقل و
اعتصامهم بالاحباط كما لو كسرت لغيرك قلما وبخت ولده من
المهلكة باطل باحسان الكافر الينا فانه يذم ويمدح معا واعتذارهم
في الشفاعة باعتبار الرتبة باطل لسقوطها في المشفوع فيه لسقوطها
في المامور به وان اعتبرت في الشافع والمشفوع اليه والامر
والمامور اقول هذه الاعتراضات على ما تقدم من المسايل
مع الجواب فمنها الاول قالوا العقل يدل على دوام الثواب
فبطل قولكم ان العقل لا يدل عليه بيانه ان المحسن يحسن مدحه
ابدا وكذا المطيع يحسن دوام ثوابه والجواب انه قياس من غير جامع
مع قيام الفرق فان مدح المحسن غير واجب على العقلاء وثواب

المطيع

المطيع يجب تابيده عندهم فكيف يحمل احدهما على الاخر الثاني
قالوا كما دل العقل على دوام الثواب فكذا على دوام العقاب
بيانه انه لو لم يكن دايما لزم الاغراء بالقبيح قبيح بيان الاستلزام
ان العاصي اذا قدم على المعصية وعلم ما فيها من اللذة وعلم
انقطاع عقابه في الاخرة كان ذلك باعثا على الاقدام عليها
مرة ثانية اما اذا علم ان عقابه دايم فانه ينزجر بذلك اجاب
الشيخ بوجهين الاول النقض بالتوبة عندهم فانه اذا علم
ان التوبة مسقطة للعقاب قدم على المعصية وانما كان هذا النقض
مختصا بهم لانهم يوجبون على الله تعالى قبول التوبة اما على
راي الشيخ ابي اسحق فلا الثاني ان يسير العقاب يمنع العاقل
من الاقدام على المعصية فانه قد يترك ما هو اعظم من المعصية
لذة اذا اشتمل على نقص ما واذا كان ذلك زاجرا كان
كافيا الثالث قالوا يجمع المدح والذم معا في حق المؤمن الفاسق
فانا لو فرضنا ان انسانا لو كسر قلما لغيره حتى يحققه بذلك اذا
يسيرا ثم فعل في جنب ذلك احسانا عظيما بان نجى ولده من

الهلاك او انقذه من ظالم فانه لا يجب ذمه بكسر ذلك القلم بل يقبح
فى جنب هذا الاحسان وذلك يدل على الاحباط اجاب الشيخ
بالمنع من قبح الذم على كسر القلم ولهذا يحسن منا مدح الكافر
المحسن الينا على احسانه وذمه على كفره وذلك يدل على اجتماع
المدح والذم الرابع فى الشفاعة قالوا انتم استدللتم على ان
الشفاعة انما هى فى اسقاط العقاب لا فى جلب المنفع والا لكنا
شافعين فى النبى عليه السلم وهذا غير لازم لان الرتبة معتبرة
فى الشفاعة بان يكون الشافع اعلى من المشفوع كما فى الامر لا بد
وان يكون الامر اعلى من المامور اجاب الشيخ بان الرتبة معتبرة
بين الامر والمامور لا بين الامر والمامور به فانه يحسن ان يامر
السيد عبده بالذهاب الى الاعلى والادنى كذلك الرتبة
فى الشفاعة معتبرة بين الشافع والمشفوع اليه لا بينه وبين
المشفوع المقصد الرابع عشر فى النبوات وفيه مسايل المسئلة
الاولى فى جواز البعثة قال يجوز ان يعلم الله سبحانه ان لنا
فى بعض الافعال مصالح او مفاسد فيبعث الانبياء لتعريف

المكلف

المكلف ذلك اقول اتفق العقلاء على جواز بعثة الانبياء عليهم السلم
خلافا للبراهمة والدليل عليه انه يجوز ان الله سبحانه يعلم ان لنا
فى بعض الافعال مصالح او مفاسد نحن لا نعلمها فيجب بعثة الا
نبياء لتعريف المكلف ذلك والعلم بجواز ذلك ضرورى احتجوا
بان الانبياء عليهم السلم اتوا بما لا فايدة فيها كنزع الثياب
فى الحج ورمى الحصا والطواف وغير ذلك من افعال الحج وكل
ما لا فايدة فيه فهو قبيح ولانهم اتوا بالتكليف وهو قبيح والجواب
عن الاول انه لا بد من فايدة اما العلم فغير مشترط وعن الثانى
ما بينا من حسن التكليف المسئلة الثانية فى شرايط المعجز قال
ويشترط المعجز ان يكون من فعل الله تعالى او جاريا مجرى فعله
والغرض به التصديق اقول المعجز امر خارق للعادة مقرون
بالتحدى فالامر يتناول فعل غير المعتاد ومنع المعتاد والخارق
للعادة فصل يتميز به عن غيره والاقتران بالتحدى ليتميز به
عن الكرامات وقد يزاد فى الحد مع عدم المعارضة ليتميز به
عن السحر والشعبذة وليس بشيء اذ ذلك ليس بخارق للعادة

وشرط المعجز ان يكون من فعله تعالى او جاريا مجرى فعله بان يكون
بامره او بتمكينه لان المصدق للنبي بالمعجز هو الله تعالى فلا بد
وان يكون المعجز منسوبا اليه وان يظهر في زمان التكليف لان
اشتراط الساعة تنتقض بها عادته تعالى مع انها لا تدل على نبي
والغرض من المعجز انما هو التصديق **المسئلة الثالثة** في اثبات النبوة
نبينا محمد صلى الله عليه واله **قال** ومحمد رسول الله صلعم نبي لظهور
المعجز على يده وهو القران لانه تحدى به وعجز العرب عن معارضته
لانه لو عرض لنقل وعجزهم عن المعارضة كان للتعذر دون غيره
لشدة شغفهم باطفاء بغيره وابطال امره فلو قدروا على المعارضة
لعارضوه وغير القران من الايات دليل على صدقه كانشقاق
القمر والاخبار عن الغيوب في مواضع كثيرة **اقول** اعلم ان نبوة
نبينا عليه السلم يتوقف على اثبات مقدمات احدها انه ادعى
النبوة وذلك معلوم بالتواتر لا شك فيه الثانية ظهور القران
على يده وهو ايضا متواتر الثالثة ان القران معجز اما التحدي
فلقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا

القران لا ياتون بمثله وقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله واما العجز عن المعارضة فلانه
لو عرض لنقل لانه من الوقايع العظيمة المشتملة على اسقاط التكاليف
الشاقة والعلم بالملازمة ضروري ولما انتفى اللازم انتفى
الملزوم لا يقال عدم المعارضة لا يدل على تعذرها لاحتمال
تركها لغير ذلك اما للاستهانة او للخوف ومع القدرة لانا نقول
لو كانوا قادرين لما التجاوا الى الحرب وهو الاشق وتركوا المعارضة
وهي الاسهل فلما تركوا المعارضة دل على امتناعها عليهم لانهم
كانوا مشغوفين باطفاء نوره صلى الله عليه مجتهدين في ابطال
امره والاستهانة باطلة لانه صلى الله عليه واله بقي وحيدا نحو
من ثلث عشرة سنة بينهم ولم يتكلموا من المعارضة وقد استدل
بغير ذلك على نبوته عليه السلم من ظهور الايات كانشقاق
القمر ونبوع الماء من بين اصابعه وتسبيح الحصى في كفه
وحنين الجدع وغير ذلك من المعجزات المستورة وان كانت
منقولة بالاحاد الا انها متواترة المعنى واخباره بالغيوب

فى مواضع كثيرة فى القران كقوله تعالى سيهزم الجمع وقوله سيغلبون
وقوله لتدخلن المسجد الحرام وقوله لان اخرجوا لا يخرجون معهم
الى اخرها وغيرها من الايات وفى غير القران كقوله لعلى عليه
ستقاتل بعدى الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله ان
اشقى الناس من يضربك على هذا فتخضب هذه وقوله ستغدر بك
الامة من بعدك وغيرها من الاخبار الدالة على نبوته عليه السلم
المسئلة الرابعة فى جواز الكرامات قال وظهور المعجزات
على يد الاولياء والائمة جايز دليله ظهور المعجز على اصف وعلى
مريم الى غير ذلك اقول اتفقت الامامية وجماعة من الاشاعرة
على جواز الكرامات واظهار المعجز على يد الائمة والصالحين
خلافا للمعتزلة لنا انه غير مستحيل ولا قبيح فجاز اظهاره اما عدم
الاستحالة فضرورى لانه ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات
واما عدم قبحه فلان جهة القبيح هو الكذب وهو منتفى ههنا
اذ صاحب الكرامة لا يدعى النبوة فانتفى وجه القبح بل فيه جهة حسنة
لان خلق المعجز على يد الرسول تصديقا له ليعرفنا الاحكام التى

لانعلمها

لا نعلمها حسن فكذا تصديق مدعى الامامة بالمعجز ليعرفنا
الاحكام حسن ايضا ولانه واقع فيكون ممكنا قطعا وبيان وقوعه
قصة اصف واتيانه بعرش بلقيس وقصة مريم عليها السلم وغير
ذلك مما نقله الامامية بالتواتر من ظهور المعجزات على ايدى
الائمة عليهم السلم احتجت المعتزلة بانه لو جاز اظهاره على يد
صالح لجاز على يد كل صالح فيخرج عن كونه معجزا ولان ظهوره
على يد غير نبى ينفر عن النبى والجواب عن الاول بالمنع من ذلك
بل يجوز ما لم يكثر كما فى حق الانبيا وعن الثانى بالمنع من التنفر
كما فى حق النبى ايضا المسئلة الخامسة فى ان الانبياء عليهم السلم
اشرف من الملائكة عليهم السلم قال والانبيا افضل من
الملائكة لاختصاصهم بشرف الرسالة مع مشقة التكليف
اقول اختلف الناس فى ذلك فذهب الامامية وجماعة
من الاشاعرة الى ان الانبياء عليهم السلم اشرف من الملائكة
وقالت المعتزلة والفلاسفة بل الملائكة اشرف لنا ان الانبيا
اختصوا بشرف الرسالة وبعض الملائكة ليس كذلك وللشارك

بهم فيه اسيانا لنبى عليه السلم عند مشقة التكليف ولان الانبيا
عليهم السلم مكلفون مع وجود المنافى فيكون عبادتهم اشق
ولقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران
على العالمين احتجوا بقوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك
كريم وقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين والجواب عن الاولى انه راجع الى حسن الصورة
اذ قد تصور فى اوهام العقلا ان الملائكة احسن صورا من البشر
وعن الثانية ان الملائكة لا تاكل فلذلك تشبها اليهم

المسئلة السادسة فى الاعتراضات على النبوة والجواب عنها قال

القول فى تتبع الاعتراضات على النبوة القدح باستغنا العقل
عنها فاسد لان العقل لا مدخل له الا فى الكليات وتجويز ان
يكون الموحى اليه غير ملك مدفوع بامكان اضطرار النبى الى انه
ملك اما بالعلم او بالعمل والقران لا يقدح فى كونه من عند الله
تعالى لجواز ان يكون الذى القيه شيطان لانه تعالى يجب عليه رفع
ذلك الشيطان ومنعه من الاضلال وايضا فالشيطان لا اقدره

له على الاخبار عن الغيوب التى تضمنها القران وتجويز ان يكون
النبى عليه السلم افصح العرب لا يمنع من معارضته بما يلائم او يقاربه
وتجويز وجود المعارضة وان لم ينقل كما نقوله فى النص على الامام
ليس بشئ لان النص نقله اهل التواتر المعارضة لم ينقلها يهودى
ولا نصرانى فضلا عن المسلمين والقدح فى الكرامات الاولياء
المدعى باطل لانه انما يكون عند التحدى لا عند سواه
والتمسك بكون الملك روحانيا لانا نتنزله فى الفضل على ما
يقتضى به اوايل العقول هذه اعتراضات على النبوة
الاول اعتراض البراهمة قالوا الانبيا ان جاءوا بالمعقول فلا
حاجة اليهم والا فهو مردود والجواب ان العقل انما يحكم فى
الامور الكلية النظرية اما الامور الجزئية والعملية فانه يحتاج
لا معنى فالانبيا عليهم السلم انما اتوا بهذا النوع الاخير فلا
يقع الاستغناء بالعقل عنهم الثانى لم لا يجوز ان يكون الواسطة
بين الله تعالى وبينه غير ملك بان يكون شيطانا فلا يكون ما
بلغه حقا والجواب هذا التجويز مندفع لانه قد ثبت انه تعالى

حكيم لا يفعل القبيح وهذا النوع من اعظم القبايح فلا يفعله الله
تعالى ولا يمكن منه وح يعلم النبي عليه السلم ان الواسطة هو
الملك اما باضطرار بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا بذلك
او بمعجزات ويظهر على يديه مع الاقتران بالدعوى الثالث لم
يجوز ان يكون الملقي للقران شيطانا والجواب عنه بما مر في الثاني
من ان الله تعالى يجب عليه ان لا يمكنه منه لما فيه من الاضلال
وايضا فالشيطان لا يمكنه الاخبار بالغيوب والقران قد تضمنه
فاندفع ما ذكر ثم الرابع لا يجوز ان يكون النبي عليه السلم
افصح العرب فعجزوا عن معارضته وهذه الحيثية لا باعتبار
كونه معجزا فانا لو فرضنا مساواته في الفصاحة لعارضه والجواب
ان هذا لا يمنع من المعارضة بالمثل او بالمقارب فانه وان كان
افصح العرب لكن غيره يقاربه فيمكنه الاتيان بمثل سورة او بمقاربها
ولما لم يكن كذلك بطل هذا الاحتمال ويؤيده ان الحافظ لكلام
العرب المطلع عليه يمكنه استعمال كلامهم ونظمه على طريقتهم
في غاية الفصاحة بخلاف القران المجيد فان المبالغ في حفظ الشا

له

له على ممر الدهور لا يمكنه الاتيان بمثله فوقع الفرق نظرا الى انه ليس
من جنس كلام العرب الخامس يجوز ان يكون قد عورض وان
لم ينقل الينا كغيره من الوقايع مثل النص على الامام الذي نقله
الشيعة والجواب ان مثل هذه الواقعة الشهيرة يستحيل ان لا
تنقل بالتواتر عادة والنص على الامام نقل اهل التواتر فان
الشيعة على اختلاف طبايعهم ينقلون خلفا عن سلف النص
على علي عليه السلم بخلاف المعارضة فانه لم ينقلها يهودي ولا
نصراني مع ان نقلها مما توفر دواعيهم اليه فضلا عن المسلمين
السادس قالوا الكرامات باطلة والا لزم التنفير عن الانبياء
عليهم السلم لمساواة غيرهم لهم فلا اختصاص لهم بالفضيلة والجواب
المنع بالتنفير بل ذلك مما يوجب كمال الرفعة لهم من حيث
ان اتباعهم مخصوصون بهذه الكرامات نعم لو تحدى انسان
كاذب فظهرت المعجزة اليه لزم التنفير السابع قالوا الملائكة
افضل لانهم روحانيون مجردون عن العلايق الجسمانية بخلاف
الانبيا فانهم اجسام كثيفة غير مجردين والجواب ان التجرد

غير مقتض للتفضيل بالبديهة ولا بالدليل لعدم **المسئلة الثانية**
في الاعادة واحكامها **قال القول في الاعادة واحكامها** الاجزاء
بعد الموت يجمع ويؤلف لاخبار الصادق بذلك واعتبار الحيوان
بمثله ومعاد الاصل دون الزائد واعادة المعدوم جائزة والا
لم يصح جميع الاجزاء بعد التفرق لعدم الاعراض الاولى **اقول**
اتفق المسلمون على اعادة الاجساد خلافا للفلاسفة واعلم
ان الاعادة ما يقال بمعنيين احدها جمع الاجزاء وتاليفها بعد
تفرقها وانفصالها والثاني ايجادها بعد اعدامها وقد استدل
الشيخ رحمه الله على الاعادة بالمعنى الاول بانه ممكن اذ واجب
الوجود لذاته عالم بكل معلوم قادر على كل مقدور فيعلم كمية
الاجزاء فيقدر على تاليفها والصادق عليه السلم اخبر بذلك
بالتواتر فيكون حقا لا يقال انه يتغذى الحيوان بغيره بحيث
يصير اجزاء المغتذى به بدلا عن اجزاء المتغذى فاذا اغتذت
الى المتغذى لم يكن اعادة المتغذى به وبالعكس لانا نقول المتغذى
له اجزاء اصلية باقية لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان والمتغذى

به كذلك فاذا اغتذى احدهما بالاخر صارت الاجزاء الغذائية
فواضل بالنسبة الى المتغذى وان كانت اصولا بالنسبة الى
المغتذى به فاذا اعيد المتغذى لم تعد تلك الاجزاء معه بل
تعاد مع المتغذى به ومن ههنا ظهر ان مقصود الشيخ بقوله
فيما مضى ان الانسان هو هذه الجملة والبنية الاجزاء الاصلية
لا غير واما الثاني فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم الى
امتناعه وهو الحق واخرون الى جوازه واختاره المصنف
واحتج عليه بان امكان الاعادة بالمعنى الاول يستلزم لامكانها
بالمعنى الثاني وقد ثبت الملزوم فيثبت اللازم بيان الملازمة
ان الانسان ليس هو عبارة عن هذه الاجزاء الاصلية لا غير
بل لا بد معها من اعراض كالتاليف والمقدار وغيرهما ولا
شك في ان تلك الاعراض تزول وتنعدم فاذا اعيد ذلك
الشخص بعينه وجب ان تعاد ذلك العرض بعينه فظهر التلازم
وههنا اشكال على الشيخ وهو انه يذهب الى ان الاعراض غير
باقية وان الانسان باق فنقول ان كفى في الشخص المعين العرض

المطلق بطل الاستلزام والا لزم فناء الانسان عند فناء كل
عرض وهو باطل بالضرورة المسئلة الثامنة في بقاء الجواهر
قال والجواهر باقية لعلمي باني الذي كنت بالامس لا غيري
ولا ينتفي بانتفاء ما يحتاج اليه لعدم الحاجة فلا ينتفي الا بضد
اقول اتفق العقلاء على بقاء الجواهر الا ما حكي عن النظام فانه
حكي عنه انها لا تبقى وقيل ان مقصوده انها ممكنة فهي لا تبقى
بذاتها الا بالفاعل فتوهم الناقل عدم بقائها مطلقا وهو
حسن والدليل على بقائها انا نعلم بالضرورة اننا الذين كنا
بالامس موجودين وذلك يدل على البقاء وقوله لا ينتفي
بانتفاء ما يحتاج اليه لعدم الحاجة اشارة الى ابطال مذهب
النظام فانه نقل عنه ان الجسم محتاج الى العرض فاذا لم يخلق الله
تعالى العرض انتفت الاجسام والدليل على بطلانه ان الجسم
لو احتاج الى العرض مع ان العرض محتاج اليه لزم الدور واذا
ثبت انه لا ينتفي بانتفاء ما يحتاج اليه ولا بالفاعل كما ذهب اليه
بعضهم ولان فعل الفاعل هو الايجاد وجب ان يكون انتفاؤه

بطريان

بطريان الضد وهو الفناء الذي يوجد لا في محل كما ذهب
اليه المشايخ وهو ضعيف المسئلة التاسعة في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر قال حمل متفرقة الامر بالمعروف واجب
وكذلك النهي ومن شرط وجوب النهي عن المنكر ان لا يغلب
في ظن المنكر مفسدة ويلزم من الانكار اقول اتفق المسلمون
على ان الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر واجبان سمعا
واختلفوا في وجوبهما عقلا فذهب اليه قوم وخالف فيه اخرون
وحجة الفريقين ذكرناها في كتاب المناهج اما المعروف المندوب
فان الامر به مندوب ومن شرط الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ان يعلم الامر والناهي كون المعروف معروفا والمنكر
منكرا وان يكون المعروف مما سيقع والمنكر مما سيترك لان
الامر والنهي بعد الوقوع عبث وان يجوز تاثير الانكار وان
يغلب على الظن انتفاء المفسدة وذلك كله ظاهر المسئلة
العاشرة في الاجال قال والاجل هو الوقت والميت يموت
باجله وليس كل مقتول يقتل باجل والا كان الملك لو قتل اهل

بلد في يوم فان حياتهم واجبة وهو خرق العادة **اقول** الاجل
في اللغة هو الوقت فاجل الدين هو وقت وجوب ادايه واجل الحيوة
هو الوقت الذي علم الله تعالى وقوع الموت فيه فالميت
يموت باجله بمعنى ان الله تعالى علم انه يموت في الوقت الذي
مات فيه فمات اما المقتول قيل يقتل باجله فان اريد انه
يقتل في الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حيوته فهو كذلك
وان اريد به انه لو بقي لعاش او مات فالذي اختاره المصنف
ان منهم لو بقي لعاش قطعا ومنهم من يجوز عليه الامران وا
حتج على القطع بجواز البعض ان ملكا لو قتل اهل بلد فانا
نحكم به انه لو لم يقتلهم لعاشوا لانه لولا ذلك لزم خرق العادة
اذ من المستحيل عادة موت تلك البلدة في يوم واحد وخرق
العادة لا يجوز الا في زمان الرسالة **المسئلة الحادية عشر**
في الاسعار **قال** والسعر تقدير البدل وهو من الله تعالى
عند الافعال التي لا تقبح ومنا عند الافعال القبيحة **اقول** السعر
هو تقدير البدل لما يباع به الشي وهو على ضربين رخص وغلا

فالرخص هو نقصان السعر عن القدر المعتاد مع اتحاد الوقت
والمكان والغلا هو زيادة السعر عن المعتاد مع اتحاد الوقت
والمكان وقد ينسبان الى الله تعالى والى العبد والرخص يكون
من فعل الله تعالى بفعل اسبابه كان يكثر الامتعة ويقلل رغبة
الناس فيها او يقلل عددهم والغلا يكون منه تعالى بان يعكس
الحال فيه ويكون الرخص من الناس بان يجلب السلطان
الامتعة الى بلد ويفرقها فيها والغلا يكون منهم بفعل العكس
المسئلة الثانية عشر في الارزاق **قال** والرزق ما صح
ان ينتفع به وجاز ان ياكل الانسان رزق غيره لكن ياكل مال
الغير وليس الرزق ما لا فقط بل يكون حيوة وولدا الى غير
ذلك **اقول** الرزق حده عند العدلية انه ما صح ان ينتفع به
او ليس لاحد المنع منه وهو مشترك بين الانتفاع بالمال والولد
والحيوة وغير ذلك يوجب التحديد به وقول المص ما صح ان ينتفع
به يعني بذلك ما صح عقلا وشرعا ليخرج عنه الحرام فانه ليس
برزق لانه تعالى امر بالانفاق منه ولا استبعاد من ان ياكل

ما لغيره **قوله المسئلة الثالثة عشر** في بيان عصمة الانبياء
قال القول في عصمة الانبياء والرد على مخالفي الملة اجمع العصمة
يمنع من اختص به من الخطا ولا يمنعه على وجه القهر والا لم يكن
المعصوم مثابا ووجه عصمة الانبياء انهم لو لم يكونوا معصومين
لادى الى التنفير عن قبول اقوالهم وذلك مما يدرأ المعجز و
دلالته **اقول** ذهبت الامامية الى ان الانبيا معصومون قبل
البعثة وبعدها عن الصغاير عمدا وسهوا وعن الكباير كذلك
وخالفهم فيه جميع الفرق اما المعتزلة فذهب اكثرهم الى ان عصمتهم
عن الكباير وتعمد الصغاير وجوزوا عليهم الصغاير سهوا و
منهم من جوز صدورها عنهم عمدا ومن المجبرة من اجاز الكباير
وهم الحشوية والاشعرية ومنهم من جوز تعمد الصغاير والخوارج
جوزوا عليهم الكفر وقبل الخوض في ذلك لابد من البحث عن
العصمة ما هي فنقول ذهب قوم الى ان المعصوم هو الذي لا
يمكنه الاتيان بالمعاصي بان يكون مختصا بكيفية بدنية او نفسانية
تقتضي امتناع الاقدام كما ذهب اليه بعضهم او يكون قادرا على

الطاعة

الطاعة لا غير او غير قادر على المعصية كما اختاره ابو الحسن
الاشعري وهذه الاقوال مشتركة في سلب القدرة والحق
خلافه والا لزم ان يكون المعصوم مثابا على ترك القبيح والثاني
باطل فالمقدم مثله فاذن وجب ان تفسر العصمة بغير ذلك والا
قرب ما اختاره الشيخ ابو اسحق المصنف رحمه الله وهي انها عبارة
عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون له معه داع الى
المعصية والى ترك الطاعة مع قدرته عليهما اذا ثبت هذا فنقول
الدليل على عصمة الانبيا انه لو وقع الخطا منهم لزم التنفير عن
اقوالهم والثاني باطل والا لزم نقض الغرض من البعثة فالمقدم
مثله ولان المعجزة دالة على صدقهم واتباعهم فلو صدر الذنب
عنهم لبطلت دلالة المعجز على ما دلت عليه ولانه كان يجب
الاستخفاف بهم والنهي لهم عن ذلك والتوالي باطلة فالمقدم
مثله **المسئلة الرابعة عشر** في الرد على اليهود **قال** وما يدعي
اليهود من استحالة النسخ باطل لجواز تغير المصلحة كما في المريض
وعليه يخرج قولهم انه لم يكن السبت مصلحة كان الامر به قبيحا او ان

كان مصلحة كان النهى عنه قبيحا على ان فى التوراة اوامر كثيرة
منسوخة وادعاءهم ان موسى عليه السلم قال انا خاتم النبيين
باطل لانهم لاتواتر لهم بجاد تر بخت نصر على ان الفاظ التابيد
لاتدل على الدوام كقصد دم الفصيح والعبد المعتق اقول اعلم
ان اليهود لعنهم الله بنوا مذاهبهم على ثبوت المقدم ان الماموز
به ان كان منشاء المصلحة استحال النهى عنه والا استحال الامر به
والجواب ان المصالح تتغير بتغير الاوقات المكلفين واذا كان
كذلك وجاز ان يكون المامور به منشاء المصلحة فى وقت دون
اخر ولمكلف دون اخر ومن ههنا يظهر الجواب عن قولهم
التمسك بالسبت ان كان مصلحة كان النهى عنه قبيحا وان كان
مفسدة كان الامر به قبيحا ومما يبطل قولهم ما ورد فى شرعهم
من النسخ فان الجمع بين الاختين قد كان مباحا فى شرع يعقوب
ثم حرمه موسى عليه السلم وغير ذلك من الاحكام قالوا قال موسى عم
انا خاتم النبيين وقال تمسكوا بالسبت ابدا وذلك يدل على دوام
شرعه والجواب عن الاول بالمنع من ذلك فان ادعوا التواتر فى نقله

منعنا

منعنا تواترهم فان بخت نصر استاصلهم وعن الثانى بذلك ايضا
وبان لفظ التابيد لايدل على الدوام قطعا فانه قد وردت
الفاظ التابيد ولم يرد بها الدوام كما جاء فى التورات ان الله
تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك انى جعلت لكل دابة
حيه ما كلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب
ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على لسان موسى عم كثيرا من
الحيوان وجاء فيها قربوا الى كل يوم خروفين خروف غدوة
وخروف عشية بين المغارب قربانا دايما لاحقابكم ثم انقطع
ذلك الدوام وقال ايضا فى موضع كل عبد خدم ست سنين
لعرض عليه العتق فان لم يقبل نفث اذنه ويستخدم ابدا وغير
ذلك من الاحكام واذا كان كذلك فلم لايجوز ان يكون المراد
ذلك مع ثبوت النقل المسئلة الخامسة عشر فى الرد على
النصارى قال وادعاء النصارى اقانيم الاله باطل لانها
ان كانت كالمعانى فقد بطلت وان كانت غير الذات فهو
متناقض اقول المتكلمون لم يحصلوا كلام النصارى لاضرابه

اذ لا محصول له فانهم يقولون البارى سبحانه وتعالى جوهر واحد
ثلثة اقانيم اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس
فمذهبهم ان الاله واحد ثلثة وذلك غير معقول واضطربوا
فى معنى الاقانيم وتلخص من اقوالهم ان اقنوم الاب اقنوم الوجود
وان اقنوم الابن اقنوم العلم وان اقنوم روح القدس اقنوم
الحيوة وهؤلاء ان اثبتوا ذواة ثلثة فهو باطل بما مر من ان الاله
واحد وان ارادوا بذلك الصفات وانها زايدة على الذات
فهو مذهب الاشاعرة وقد مضى ابطاله ايضا وان عنوا بها احوا
لا فقد سلف بطلانه وان عنوا شيئا اخر فلا بد من بيانه وا
ضطرابهم فى هذا الباب عظيم المسئلة السادسة عشر فى الرد على
المنجمين قال وقول المنجمين يبطله قدم الصانع واشتراط الاختيار
ويلزم عليه ان لا يستقر الفعل على حال من الاحوال وقول اهل
الطبيعة يبطل بمثل ذلك اقول اختلف قول المنجمين على
قسمين احدهما قول من قال ان الكواكب السبعة حية مختارة
والثانى قول من قال انها موجبة والقولان باطلان اما الاول

فلانها

فلانها اجسام محدثة فلا تكون الهة ولانها محتاجة الى محدث
غير جسم فلا بد من القول بالصانع واما الثانى فلان الكوكب
المعين كالمريخ مثلا اذا كان مقتضيا للحرب لزم دوام وقوع
الهرج والمرج فى العالم ولان لا يستقر افعالهم على حال من
الاحوال ولما كان ذلك باطلا كان ما ذكروه باطلا واما القائلون
بالطبايع الذين يسندون الافعال الى مجرد الطبيعة فيبطل
قولهم بمثل ذلك ايضا فان الطبيعة قوة جسمانية وكل جسم
محدث فكل قوة حالة فهى محدثة تفتقر الى محدث غير طبيعة
والا لزم الن فلا بد من القول بالصانع سبحانه وتعالى
المسئلة السابعة عشر فى ابطال قول الثنوية قال وقول
الثنوية فاسد بنحو ما ذكرناه وقد الزموا اعتذار الجانى وغير ذلك
اقول ذهب الثنوية الى ان المدبر فى العالم هو النور والظلمة
وانهما امتزجا بعد افتراقهما فحدث هذا العالم وهذا القول
باطل ولانهما اما جسمان او عرضان وعلى التقديرين فهما
محدثان فلا بد من صانع غيرهما واعلم انهم اسندوا الخير الى

النور والشر الى الظلمة واحالوا ان يفعل النور شرا والظلمة
خيرا فالزمهم الشيخ ابو اسحق رح وغيره من المتكلمين اعتذار
الجاني فانه حسن فان كان صادرا عن الظلمة فقد ناقضوا مذهبهم
وان كان صادرا عن النور وهو لم يحسن كان قبيحا او سفها
فهو يناقض مذهبهم وغير ذلك من الالزامات كحصول الخوف
الظلم احيانا المسئلة الثامنة عشر في الرد على المجوس قال
وقول المجوس باطل بمثل ذلك اقول ذهب المجوس الى ان الخير
واقع من الله وان الشر واقع من الشيطان واختلفوا في قدمه
وحدوثه فقال بعضهم انه قديم وقال الاخرون انه حادث
من فكره الله تعالى نهى انه كيف يكون حالي لو نازعني غيري
وولد الشيطان من هذه الفكرة ثم تحاربا واصطلحا وجعلا
سيف المنازعة عند الغير الى مدة وهذا كلام في غاية السخافة
ثم يقول حدوث الشيطان شر وقد صدر عن صانعهم فيلزمهم
بطلان مذهبهم المسئلة التاسعة عشر في الرد على عباد الاصنام
قال وقول عبدة الاصنام يبطل بعلمنا بعدم فعلها اقول هذا

المذهب

المذهب في غاية السخافة ان جعلوا الاصنام الهة فانها محدثة
مخلوقة لنا فكيف يكون خالقه ولا احسب ان عاقلا يقول
ذلك وقد نقل عن بعضهم ان الاصنام انما يتقرب اليها لانها
على شكل الوسايط بين العالم وبين تعالى من ملك او كوكب
وهذا المذهب ايضا فاسد لان عبادتهم قبيحة فانا نعلم بالضرورة
انها نعلم شيئا ولا تقربنا اليه تعالى والفرق بين توجهنا الى
الكعبة والحجر وتوجههم الى الاصنام ظاهر لانا نقصد الله
تعالى لا المتوجه اليه بخلافهم المسئلة العشرون في الرد على
الغلاة قال وقول الغلاة يبطل باصل استحالة كون الباري
جسما ومعجزات امير المؤمنين عليه السلم معارضة بمعجزات
موسى ع وعيسى ع اقول الغلاة افترقوا على اقوال منهم
من جعل امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلم الها حقيقة
ومنهم من قال ان الله تعالى حل فيه ومنهم من قال ان الله
تعالى اتحد به ومنهم من قال انه نبي وهذه الاقوال منها باطلة
فانا قد بينا ان الله تعالى ليس بجسم وانه يستحيل عليه الحلول

والاتحاد وقد بينا ان محمدا عليه السلم خاتم الانبيا فبطل قولهم
جملة والسبب فى غلطهم ماشاهدوه من معجزاته عم ونقلت لابد لـ
على اقوالهم لصدورها عن الانبياء المتقدمين كموسى وعيسى
عليهما السلم **المقدمة الخامسة عشر فى الامامة** وفيه مسايل
الاولى فى انها واجبة **قال** الامامة واجبة عقلا لانها
لطف تقرب من الطاعة وتبعد عن المعصية وتخل حال الخلق
مع عدمها وقد ذكر اصحابنا فيها وجوها من ارشاده الى الصنايع
وتمييز الاغذية من السموم وغير ذلك وواجبة سمعا ايضا
لقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والامر بالشىء
امر بما لا يتم ذلك الشىء الا به ولقوله عم الايمة من قريش وهو
التزام واجماع الصحابة حجة على ذلك ايضا **اقول** ذهبت الامامية
الى ان الامامة واجبة عقلا وسمعا وهو مذهب الكعبى وابو
الحسين البصرى وجماعة من المعتزلة وذهبت جمهور المعتزلة
والاشاعرة الى انها واجبة سمعا واحتج الشيخ على وجوبها عقلا
بانها لطف واللطف واجب فالامامة واجبة بيان الصغرى

بانها

بانها تقرب من الطاعة وتبعد عن المعصية بانا نعلم بالضرورة
ان الناس اذا كان لهم رايس قاهر ينتصف للمظلوم من الظالم
ويردعهم عن المعاصى ويامرهم بالطاعات فان الناس يكونون
الى الطاعة اقرب وعن المعاصى ابعد واما الكبرى فقد تقدمت
وهذا برهان قطعى والشكوك عليه ضعيفة ابطلناها فى كتاب
المناهج فقد ذكر اصحابنا فى وجوب الامامة وجوها اخر منها
انه تنبيه على النظر ومنها انه يعين على دفع الشبهات ويعضد
العقل بتحصيل المقدمات ومنها انه يرشد الى الصنايع الخفية
ومنها انه يرشد الى السموم القتالة ليجتنب والاغذية لتتناول
ويميز بينهما وغير ذلك من الفوايد واما وجوبها سمعا فيدل
عليه وجوه احدها قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما امر الله تعالى بقطع يد السارق وليس المتولى لذلك
مجموع الامة بالاتفاق بل الامام فقد امرنا بما لا يتم الا بنصب
الامام والامر بالشىء امر بما لا يتم ذلك الشىء الا به فيكون نصبه
واجبا الثانى قوله عم الايمة من قريش وهو وان كان فى صيغة

الجز الا ان المقصود به الامر اى يجب ان يكون الامام من قريش
وهذا التزام وامر لا خبر حقيقة ويحتمل ان يكون قول المصـ
وهو لزام اى الجز فان راويه ضعيف عند المصـ فلا احتجاج
به الا على الخصوم القايلين بعدم وجوب الامامة كمعتزلة و
الاصم الثالث اجماع الصحابة على ذلك فانهم لم يخلوا من نصب
امام ولو لم يكن واجبة لاخلو به فى بعض الاوقات **المسئلة الثانية**
فى وجوب العصمة **قال** وواجب فى الامام عصمته والا
كانت علة الحاجة اليه فيه فيؤدى الى التسلسل وايضا فنحن
مامورين بطاعته فلو امر بمعصية لتناقض القول فلا بد من
عصمته ولانه امام والامام من يفعل الشى لاجله والا كانت
اليهود والنصارى ائمة لنا ويستحيل البعيد ما يباح غير المعصوم
لقبحه ولان الامة فى الاحكام فلا بد من حجة تقطع اختلافهم
ويظهر لنا منه العلم ولان ادلة غيره باطلة من الراى والجز المفرد
فلا بد من اثباته ولان الشريعة اما ان تحفظ بالامة او به والامة
يجوز خطاؤها والا لم يجز له عم ان يقولوا لا لا ترجعوا بعدى

كفانا

كفانا ولا قوله افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فلا بد منه
ولان خصايص الرسول عم متحققة فى الامام من كونه يولى
ولا يولى ويعزل ولا يعزل الى غيره فوجبت عصمته كعصمته
اقول ذهب اصحابنا الامامية رحمهم الله الى وجوب عصمة
الامام وهو قول الاسمعيلية خلافا لجميع الفرق لنا وجوها
الاول انه لو لم يكن الامام معصوم لزم التسلسل واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انا قد بينا ان علة الحاجة
الى الامام هى جواز الخطا ولو كانت هذه العلة موجودة فى
الامام لزم احتياجه الى امام اخر وذلك التسلسل الثانى انا
مامورون بطاعة الامام بالاجماع ولقوله اطيعوا الله والرسول
واولى الامر منكم فلو امر بمعصية لزم التناقض لثبوت النهى عن
المعصية مثله الثالث انه امام والامام من يفعل الشى لاجل
انه فعله لا من يفعل مثل فعله مطلقا والا كانت اليهود و
النصارى ائمة لنا فى كثير من الاحكام وذلك باطل بالاتفاق
وان كان كذلك ثبت انا مامورون باتباعه وبان نفعل مثل

فعله لتحقق الامامة فيجب ان يكون معصوما لان الامر باتباع
غير المعصوم قبيح لجواز قدامه على الخطا الرابع انا مكلفون
في كل واقعة باتباع الحق فيها والناس مختلفون ولا يجوز ان يكون
الحق مع كل واحد منهم لاستحالة حقية النقيضين فلا بد وان
يكون محقا واتباعه يستلزم العلم بصدقه وغير المعصوم ليس
كذلك فوجب ان يكون معصوما الخامس ان الاحكام الشرعية
غير بديهية ولا يستقل العقل بادراك الكل منها فلا بد من
ادلة يرشد اليها والراي باطل لوقوع الاختلاف فيه ولافادة
الظن وهو منهي عنه ولاتفاق اكثر الصحابة على ابطاله وكذلك
الخبر الواحد والتواتر مفقود في الاكثر الاحكام فلا بد من
المعصوم الذي يعلم الحكم بقوله السادس ان الشريعة غير مختصة
بالقران الاول بالاجماع بل هي ثابتة المكلفين الى يوم القيمة
فلا بد لها من حافظ ولا يجوز ان يكون هو الكتاب لوقوع
النزاع فيه ولعدم احاطته بجميع الاحكام ولا السنة كذلك ايضا
ولوقوع الاجماع على ذلك ولا مجموع الامة لجواز الخطا على

كل

كل واحد منهم اذا خلوا عن المعصوم فيكون الكل كذلك ولانه
عليه السلم قال الا لا ترجعوا بعدي كفارا وذلك النهي للجميع
فوجب تصور الخطا عليهم والا لكان النهي قبيحا وكقوله تعالى
افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وذلك خطاب للجميع
فلو كان المجموع معصوما لاستحال ذلك فلم يبق الحافظ الا
الامام وانما يكون حافظا لو كان معصوما والا لجاز وقوع
الخلل في الشريعة السابع ان خصايص الرسول عليه السلم متحققة
في الامام من كونه يولي ولا يولى ويعزل ولا يعزل وغير
ذلك فتثبت فيه احكامه فيكون معصوما كعصمته لا يقال
هذا قياس وانتم منعتم من العمل به لانا نقول لا نسلم انه قياس
وانما هو اثبات حكم لجزي كثبوته للكلي اذ قد ثبت ان المتولي
للرعية الذي فيه الخصايص المذكورة يجب ان يكون معصوما مـ
صونا لافعاله عن الخطا كما في حق النبي عم والامام هذه الصفات
فيثبت فيه الحكم المسئلة الثالثة في باقي صفات الامام قال
وواجب في الامام انه افضل بالعلم والشجاعة والزهد

لقبح تقديم المفضول على الفاضل وواجب ان لا يشذ عليه
شئ من احكام الشريعة لقبحه كقبح نصب وزير لا يضطلع باعباء
الوزارة والتمكن ليس بشئ والا جاز ان يولى البقال وزيرا
التمكنه **اقول** ذهب الامامية الى ان الامام يجب ان يكون
افضل من رعيته فى العلم والشجاعة والزهد فان الاحكام
والعبادات منوطة بالعلم وبقاء الاعتقاد والسياسة والا
نصاف منوطة بالشجاعة وطريق النجاة منوطة بالزهد فيجب
ان يكون الامام افضل من رعيته فيها لانا نعلم بالضرورة
قبح تقديم المفضول على الفاضل واليه اشار تعالى بقوله افمن
يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فما
لكم كيف تحكمون ويجب فى الامام ان لا يشذ عنه شئ من احكام
الشرايع ولا يتطرق اليه الخلل فيها لقبحه كما يقبح فى الشاهد
نصب وزير لا يقوم باعباء الوزارة لا يقال التمكن من المعرفة
بالتعليم كاف فى ذلك لانا نمنع ذلك ولذلك يقبح فى الشاهد
ان يولى البقال وشبهه الوزارة وان كان متمكنا من العلم

بما

بما يحتاج اليه **المسئلة الرابعة** فى وجوب النص **قال** وجوب
النص والسر الخفى يتحقق لا بد من اثباته بالنص او بالمعجز والعلم
بالامامة لا يكفى لقبحه فى الاعتبار بالشاهد والافضلية
حقية ايضا لوجوب المساواة ثم النظر وهذا يظهر فى كثرة
الثواب ظهورا بينا ويستدل عليه بامتناع السفير وتحقيقه
لو زاد ثواب احد من رعيته عليه ولان الامامة ركن عظيم
كالصلوة وغيرها فلما لم يثبت ذلك الا بالنص فكذلك ههنا
اقول ذهبت الامامية رحمهم الله الى ان طريق الامامة هو
النص لا غير وقالت الزيدية الطريق اما النص او القيام
والدعاء الى نفسه وقالت العباسية طريق الامامة الارث
وباقى الجمهور قالوا الطريق النص او الاختيار واعلم ان النص
قد يكون بان ينص النبى عليه السلم عليه كما نص على على عليه السلم
او بان ينص الامام المعصوم عليه كما فى الائمة عليهم السلم
او بان يفعل الله المعجزة عقيب ادعائه كما ظهر على يد زين العابدين
عليه السلم وغيره من الائمة عليهم السلم لنا وجوه احدها

ان الامام يجب ان يكون معصوما فيجب ان يكون منصوصا
عليه اما المقدمة الاولى فقد تقدم بيانها واما المقدمة الثانية
فلان العصمة من الامور الباطنة والاشياء الخفية التي لا
يمكن الاطلاع عليها فلو لم يجب النص لزم التكليف بما لا يطاق
لا يقال لم لا يجوز ان يكون الله تعالى يفرض التعيين الينا مع العلم
بانه لا يختار الا المعصوم لانا نقول اختيارنا مع علم الله تعالى
لا يخرج التكليف عن القبيح فان تكليف ما لا دليل عليه ولا
امارة مميزة للمكلف قبيح ولا يخرجه من العلم بوقوع ما هو
المط بالاتفاق فان المكلف يفتقر الى دليل مميز قبل الفعل
ليختار ما له الصفة المطلوبة وعلمه بعد وقوع العلم بالصفة
غير مفيد لعدم الحاجة بعد وقوع الفعل الى التمييز وانما
يحتاج قبل الفعل الثاني ان الامام قد بينا ان الامام انه
يجب ان يكون افضل من رعيته والافضلية من الامور الخفية
لانا انما نقول على الظاهر ويجوز ان يكون ظاهر الامام
افضل من ظاهر غيره ويجب ان يكون باطنه مساويا لظاهره

لانه

لانه معصوم ولان غيره لو كان باطنه افضل من باطنه لكان
اكثر ثوابا منه وذلك يوجب التنفير عن الامام الثالث
ان الامامة ركن عظيم من اركان الدين واصوله فيجب ان
يثبت بالنص لان ما هو دونها كالصلوة والزكاة ثابت
بالنص فثبوتها بالنص اولى المسئلة الخامسة في جواب الاعتراضات
على ما تقدم قال القول في تتبع اعتراضات مخالفينا في
وجوب الامامة والعصمة القدح بغيبة الامام والزامهم ايجاب
ظهوره باطل لوجود الطريق كما قلنا في المعرفة والزامهم
وجود ائمة متعددة باطل لانا نكتفي بخلفائه الذين يرجعون
اليه وقيام غيرها مقامها لا يصلح لانه لا يعقل العصمة و
كلامنا في رعية غير معصومين وتجويز امتناع جريان
العصمة فاسد لانها مما يزجر عنها كالكباير لا سيما عندنا
وحاجة امير المؤمنين الى النبي عليه السلام لم يكن من الامتناع
من القبيح بل لتعليم الاحكام والتمسك بان الحدود زمان
الغيبة اما ان لا تسقط فيحتاج الى ظهوره او يسقط وهو نسخ

للشريعة باطل لان الحدود ثابتة فى وجوب مستحقيها
فان ادركهم ظهوره استوفاها والا فامرهم الى الله تعالى والاثم
على المخيف لهم والاقتداء بنوابه فى الاطراف البعيدة لا يوجب
عصمتهم لان الاقتداء بهم ما كان لاجل فعلهم ولهذا يقتدون
بامامهم واختلاف الشيعة كان لغيبة الامام فما اجمعوا عليه
حق وما اختلفوا فيه رجعنا فيه الى اصله وما يدعى من اختلاف
قول امير المؤمنين ع دعوى احاد فاسدة وقد تكلم اصحابنا
عليهم فى كتبهم والتمسك بوقوع البعد من الامام فلا بد من
النقل واذا اكتفى به ثم اكتفى به عن الامام جهله فاسد لانه
يكتفى به لكون الامام من ورائه واذا عدم لم يوجد الحافظ
وتقدم عمرو ابن العاص وعمر كان فى السياسة وهو اعلم بها
منهما القول فى الاعتراضات على وجوب النص ويتبعه التسوية
بين الاوصياء والامراء والائمة فاسد لعدم اختصاصهم بالصفة
الخفية واعلم ان هذه الصفة اذا ثبتت لم يبق للخصوم مضطرب
والكلام كله فى ثبوتها وقد قررنا فيها ما تقرر بعون الله تعالى

اقول

اقول هذه اعتراضات المخالفين فى وجوب الامامة والعصمة والنص
مع الجواب عنها الاول قالوا لو كان الامام لطفا لكان الله
تعالى مانعا لنا عنه لانه ليس بظاهر ولا قاهر اليه فلا لطف
والجواب ان الله تعالى خلق الامام وكلفه القيام بالامامة
والامام يقبل ذلك واطاع الله فيه وهذا هو الواجب
على الله تعالى وعلى الامام اما الواجب على المكلفين وهو
الامتثال لاوامره وطاعته فذلك شئ يرجع به الى الامامة
ففى زمان الغيبة الطريق الى اللطف حاصل من الله تعالى
ومن الامام والناس قد منعوا انفسهم من اللطف واللوم
عليهم وهذا كما فى المعرفة فانها لطف اذا فعل الله تعالى الطريق
اليها مع الاتحاد وخلق القدرة على تحصيل المقدمات فلو منع
العبد نفسه من النظر لم يكن ذلك قادحا فى كونها لطفا الثانى
قالوا الامام غير موجود فى كل زمان وذلك نقيض عدم
اللطف فى المكان الذى يخلو عنه فكان يلزم ان يتعدد الائمة
وهو غير مذهبكم والجواب ان الاكتفاء تحصل باتباعه ونوابه الاجمعين

اليه فى الاحكام الثالث قلتم الامامة لطف فيكون واجبة وهذا
انما يتم لو لم يقم غيرها مقامها اما اذا قام غيرها مقامها فانها
لا تجب على التعيين والجواب ان العقلا باسرهم فى كل صقع
وزمان يلتجئون الى نصب الروسا فى دفع الفساد فلو كان
هناك طريق اخر تعلقوه ولما لم يكن كذلك لزم الانحصار
ولان الرعية غير معصومين اذا البحث فيهم فيحتاجون الى
المعصوم يومن عليه الخطا وغير الامام لا نتصور ان يكون
معصوما الرابع الامام كغيره فى باب القدرة فكما كان
معصوما امكن ان يكون غيره كذلك لكن ذلك محال لانه
يكون اماما فيلزم تعدد الائمة ولا يكون اماما ولا ماموما
لعدم احتياجه الى الامام اذ لا يصدر عنه القبيح والكل محال
والجواب العصمة ممكنة وما ذكرتموه باطل لان الحاجة الى
الامام ليس لدفع المفاسد لا غير بل لتعلم الشرايع ايضا كما
هو الحال عليه فى امير المومنين على عليه السلم على حيوة الرسول
فانه محتاج اليه لا فى الامتناع من القبيح بل بتعليم الشرايع وكذلك

حال

حال الحسن والحسين عليهما السلم فى حيوة ابيهما الخامس انتم
استدللتم على ان الامام محتاج اليه فى تنفيذ الاحكام واقامة
الحدود ففى زمان الغيبة اما ان ينفى تشريع الحدود ثابتا اولا
والثانى يلزم منه نسخ الشريعة وذلك باطل بالاجماع فالاول
يلزم منه الايجاب ظهوره على الله تعالى وهو عندكم باطل
والجواب الحدود ثابتة غير ساقطة فان ادرك ظهور الامام
عليه السلم المستحقين لاقامتها عليهم اقامها والا تولى امرها الله
تعالى يوم القيمة وكان الاثم بالترك بالاستيفاء على المخيف
لدعم **السادس** قالوا الامام يمتنع ان يكون فى كل بلد ومكان
وتعدد الائمة غير واجب بالاجماع فلا بد من النواب القايمين
بمقامه ليقتدى بهم من ناء عن الامام عليه السلم وذلك
النايب يجب ان يكون معصوما لان الحاجة انما هى الى المعصوم
والجواب ان وجود المعصوم فى الدنيا كاف فان النايب يراجع
ويخاف مواخذته وهذا يقتضيان ارتفاع المعصية بخلاف
ما اذا لم يكن هناك معصوم اصلا والاقتداء بالنايب

من حيث اتباعه لا من الامام المعصوم ولهذا يقتدى النايب
به السابع اختلاف الشيعة يدل على فساد مقالتهم والجواب
الاختلاف لاجل الغيبة ولو كان الامام ظاهرا لما اختلفوا
و ح ما اجمعوا عليه فهو حق وما اختلفوا فيه يرجع الى الاصل
فيه الثامن قالوا ان امير المؤمنين عليه السلم هو الامام الاول
وقد ظهر عنه اختلاف اقوال فى الفتاوى وحكم بقضايا ورجع
عنها وذلك يدل على بطلان العصمة والجواب هذه اخبار فاسدة
لا ينقلها الا الحاسد من وهى شانه لا يلتفت اليها مع وقوع
الاتفاق على انه ع كان يرجع اليه فى الفتاوى والاحكام وقد
اورد المخالف والمؤالف الاخبار الدالة على فضله وكمال منزلته
فى العلم عن النبى عليه السلم فى قوله انا مدينة العلم وعلى بابها
وقوله اقضاكم على وقوله الحق مع على وعلى مع الحق يدور حيث
ما دار وغير ذلك من الاحاديث المشهورة والاخبار المتواترة
التاسع قالوا الامام اذا كان غائبا عن بلد لم يسقط التكليف
عن اهله ولا طريق الى معرفة التكليف الا النقل واذا اكتفى

بالنقل

بالنقل ههنا وقع الاكتفاء بالنقل عن الرسول صلى الله عليه
وآله عن الامام جملة والجواب النقل انما يكون محفوظا من
الغلط اذا كان الامام من ورائه يعرفنا الفاسد من الصحيح
وهو ممكن مع وجوده فى غير البلد بخلاف ما ذكرتم العاشر
قالوا ان النبى عليه السلم قدم عمرو بن العاص على ابى بكر وعمر وهما
افضل منه فلم يكن تقديم المفضول قبيحا والجواب انه عليه السلم
قدمه فى امر الحروب وهو قد كان اعلم منهما الحادى عشر
قالوا يجب تساوى الائمة والاوصياء والامراء فى النص عليهم
وهو خلاف مذهبكم والجواب ان الائمة انما اوجبنا النص
فيهم لوجود الصفات الخفية فيهم من العصمة والافضلية
بخلاف غيرهم ثم ان المصنف رحمه الله ذكر ان مبنى قواعد الامامية
فى الامامة على وجوب العصمة وقد ثبتت فانقطع الخصم
بالكلية المسألة السادسة فى تعيين الامام قال القول فى
اثبات امامة امير المؤمنين عليه السلم بعد الرسول عليه السلم
بغير فصل الكلام ان ابا بكر غير معصوم مع اشتراط العصمة

فبطل امامتہ فتعین امامتہ امامنا واصحابنا علی کثرتہم ینقلون
انہ استخلفہ بالفاظ صریحۃ کقولہ هذا خلیفتی علیکم وامامکم
من بعدی وهم اهل تواتر وینقلون ان اسلافهم کانوا اهل
تواتر فدل علی استواء الاطراف فی الشرط ولانہ لو حدث هذہ
الدعاوی لعلم وقت حدوثها کعلمنا بالوقت الذی حدث فیہ
اقوال الفرق ونصہ علیہ افعالا کنصہ اقوالا من ایجابہ لہ وتزویجہ
لبنتہ وغیر ذلک ولان اصحابنا علی کثرتہم ینقلون معجزاتہ
عقیب ادعائہ الامامۃ وذلک دلیل صدقہ ولان التوراۃ
والانجیل مصرحان بامامتہ فی مواضع نقلها اصحابنا کثیرۃ
اقول اختلف الناس فی الامام بعد رسول الله صہ فقالت الامامیۃ
وباقی فرق الشیعۃ ان علی بن ابی طالب علیہ السلم هو الامام
وقال اخرون انہ العباس بن عبد المطلب وهم قلیلون ومع ذلک
فقد انقرضوا وقال باقی المسلمین انہ ابو بکر بن ابی قحافۃ والحق
هو الاول وقد احتج المص بوجوہ الاول ان الامام ان کان معصوما
فهو علی علیہ السلم والثانی کالمقدم فی انہ حق وبیان صدق المقدم

مابینا

مابینا من وجوب العصمۃ وبیان الملازمۃ ان الاتفاق واقع علی
ان ابا بکر والعباس کانا غیر معصومین فتعین امامۃ علی
علیہ السلم الثانی ان النبی علیہ السلم نص علی علی علیہ السلم
بالاقوال الصریحۃ فان الشیعۃ علی اختلاف طبقاتهم وتباعد
مکنتهم ینقلون نواترا ان جماعۃ متواترین اخبروهم الی ان انتهی
النقل کذلک عن رسول الله صہ انہ استخلفہ وقال لہ انت الخلیفۃ
من بعدی وقال لہ هذا خلیفتی علیکم وامامکم من بعدی لا
یقال لم لا یکون هذہ الاقوال مبتدعۃ لانا نقول لو کان کذلک
لعلم وقت ابتداعها کغیرها من اقوال الفرق المبتدعۃ کما نعلم
ان مذهب الشافعی وابی حنیفۃ مثلا ظهرا فی وقتهما الثالث
ان النبی علیہ السلم نص علیہ بالافعال کما نص علیہ بالاقوال فانہ
ظهر لہ من الاختصاص علیہ السلم والقرب ما لم یحصل لاحد
کاخائہ لہ وانکاح سیدۃ النسا علیها السلم ولم یولی علیہ احدا من
اصحابہ ولم یبعثہ فی جنس او امر الا کان هو الامیر علیهم ولم
ینقم علیہ امرا البتہ مع ملازمتہ ولکثرۃ مصاحبتہ مع توجہ عینہ

عليه السلم الى كثير من الصحابة السابع ما تواترت به الشيعة ونقله
غيرهم من معجزاته عم واخباره بالغيب وافعاله الخارقة للعادة
عقيب ادعايه الامامة وذلك يدل على صدقه بالضرورة
الخامس ما ورد فى التوراة والانجيل من التصريح بامامته فى
مواضع كثيرة نقلها اصحابنا **المسئلة السابعة** فى الجواب عن
اعتراضات الخصوم **قال** تتبع اعتراضاتهم عدم علمهم بذلك
لا يقدح فى التواتر لعدم مخالطتهم لنا ولدخول الشبهة والتقليد
ولا يلزم مثل ذلك فى انكار البلدان لعدم الداعى وبادعا
فارق نقل تاميره ولامامته نقل تامير غيره وساير الحوادث
وتوضحه ان كيفيات العبادات مما وقع فيها النزاع وفقد النقل
القاطع فلو كان ما ذكروه دون ما ذكرناه لم يقع النزاع كما لم يقع
فى الاصل مع تساويهما فى النص والا لم يحصل الامتثال والاعتنا
بوقوعها مختلفا يوجب نقل وقوعها مختلفا ولانهم يقولون
ان النص وقع على الفعل وخالفناه لشبهه وهذا مما يمكن له
قولهم فى هذا الباب لان معجزات الرسول عليه السلم قد وقعت

ولم تتواتر وقد قابلهم اصحابنا فى انكار الثبوت بوجودنا له ليس
كتامير زيد فى غزاة موتة بانكار الانتفاء اذ قد وجدناه ليس
كانتفاء النص على ابى هريرة وكل جواب لهم فهو جوابنا والالتجاء
الى سقوط تكليفهم اذ لم يعلموا باطل لانهم قادرون على العلم
بتخلية الشبهة والاعتقادات الفاسدة فهو كقول اليهودى
انى لا اعلم نبوة محمد فيسقط تكليفى والمعارضة بابى بكر فى ادعاء
النص عليه فاسد لانه غير معصوم ولا افضلهم ولا عالما بكل
الاحكام فيستحيل النص عليه ولان اهله لا يدعى النص عليه الا
شذوذا انقرضوا وذهبوا وما يدعى ليس صريحا بل من اخفى
الخفى وما ظهر من حاله وحالها وليايه يمنع من وقوع النص عليه و
بمثل ذلك يبطل قول من عارضنا بالعباس وعدم ذكر النص
الجلى يوم السقيفة وموافقة بعضهم بعضنا عليه كان لدخول
الشبهة وظن القوم ان تقديم ابى بكر للصلوة ناسخ لما تقدم
وسكوت امير المؤمنين عليه السلم كان للتقية والخوف على النفس
تارة والدين اخرى وما نقل عنه من التظلم يدل على ما ذكرناه

واما نقل القوم لفضايله فليس موجبا ضلال احد منهم وتفسيقه
وليس كذلك نقل النص الجلي والنص الخفي يقارب نقل الفضايل بل
لامكان دخول الشبهة اقول هذه اعتراضات الخصوم على ما
تقدم مع الجواب عنها الاول قالوا ادعيتم والنقل المتواتر بالنص
ولو كان حقا لشاركناكم في العلم لعدم الاختصاص لاكنا لا
نعلم ذلك فلم يكن متواترا والجواب عدم علمكم بالمنقول لا يخرج
النقل عن كونه متواترا لان الناقل هو الشيعة وانتم غير مخالطين
لهم ولا معاشرين فانتفى العلم لذلك ولدخول الشبهة عليكم و
التقليد لمن سلف منكم لا يقال لو جاز ذلك لجاز في البلدان
لانا نقول الفرق واقع لعدم الداعي في اخفا النقل هناك
بخلاف صورة النزاع ولاجل الداعي وقع الفرق بين نقل
تامير المؤمنين وامامته وبين تاخير غيره ومما يوضح ذلك
ان كيفيات العبادات قد وقع النزاع فيها وفقد النقل القاطع
فيها فانه لو كان ما يذكره الخصم متواترا دون ما ذكرناه لم يقع
النزاع كما لم يقع في الاصل مع تساوي العبادة وكيفيتها في كونهما

منصوصين والا لم يصح الامتثال لا يقال العبادة كانت
تقع مختلفة كما يقال انه علم بكيفية تارة وبكيفية اخرى لانا نقول
ذلك يوجب نقل وقوعها مختلفا لا اختلاف نقل وقوعها
وعدمه وايضا فانتم تقولون ان النص وقع على الفعل وخالفوه
لشبهة وهذا مما يمكن قوله ههنا وايضا فان معجزات الرسول
عليه السلم قد وقعت ولم تتواتر فليس كل خبر غير متواتر غير
واقع قالوا وجدنا النص على تاميره ليس كالنص على تامير زيد
في غزاة موتة اذ لم يقع فيه خلاف فدل على الانتفاء قلنا نحن
نقابلكم بمثله اذ قد وجدنا انتفاء النص على تاميره عليه السلم
ليس كانتفاء النص على ابي هريرة وذلك يدل على ثبوته قالوا
نحن غير مكلفين باتباعه اذ لم نعلم التواتر قلنا لا يشترط في التكليف
العلم بل امكانه وانتم قادرون عليه بتخلية الشبهة والاعتقادات
الباطلة والاجتهاد في الادلة ويجري ذلك مجرى قول اليهودي
اني لم اعلم بنبوة محمد صم فلا يجب علي اتباعه قالوا ان النص وقع
على ابي بكر قلنا الفرق بين ما ادعيناه وبين ما ادعيتموه انا قد بينا

ان شرط الامامة العصمة والافضلية والعلم بالاحكام وذلك
غير موجود فى ابى بكر فيستحيل النص عليه فيكون ماذكر موضوعا
كذبا وايضا فان المدعى للنص لم يدع التواتر بل النقل الشاذ
مع ان المدعى لذلك قد انقرض وايضا فان المدعى بالنص عليه
لم يدع التصريح بذلك بل دعا ما هو اخفا الاشيا فانهم قالوا ان
النبى صم نص على ابى بكر فان امراة سالت النبى صم عن امر فقال
ائتينى فى غد فقالت فان لم اجدك يا رسول الله قال امضى الى
ابى بكر وانما قال لها ذلك لكونه خليفة له وهذا الاستدلال
سخيف جدا مع ثبوت النقل ويكفى فى البطلان الاستدلال
بهذا وايضا ما ظهر من حاله وحال اوليائه مما لا يسوغ كمنع
فاطمة عم من ارث ابيها مع وجود نص القران عليه وغير ذلك
يمنع من وجود النص عليه وهذا برهان قاطع على ومثل ذلك
يبطل دعوى من ادعى امامة العباس قالوا لو كان على عليه السلم
منصوصا عليه لذكر الصحابة النص يوم السقيفة ولما اختلفوا فى
اختيار الائمة قلنا الناس فى ذلك اليوم افترقوا فمنهم من طلب

الخلافة لنفسه او قرينه وهؤلاء لم يظهروه لذلك ومنهم من ترك
ذكره خوفا ومنهم من تركه حسدا ومنهم من تركه لعدم علمه او
لدخول الشبهة ومنهم من ذكره وهم الاقلون فلم يعتدوا به قالوا
تقديم النبى عليه السلم ابابكر فى الصلاة ناسخ لما تقدم من الادلة
قلنا هذا باطل من وجوه الاول من النقل بل المنقول ان رسول الله
صلعم كان مريضا وسمع الصلوة فقال من تقدم فقالوا ابا
بكر فقال اخرجونى فخرج على يد على والعباس فتقدم وازاح
ابابكر وصلى بالناس الثانى لو سلمنا ذلك لكنه لا يدل على النسخ
فان تقدمه فى الصلوة لا يدل على شئ من الامامة اصلا الثالث
لو دل ذلك على النسخ لكان من اخفى الادلة فكيف يكون معارضا
لما تقدم من الادلة القاطعة قالوا سكت امير المؤمنين عليه السلم
عن الخلافة فلو كان منصوصا لامتنع ذلك قلنا انما سكت عم
للتقية والخوف ولانه لما سا له عن سبب ترك مبايعته قال
لان رسول الله صلعم امرنى بالسكوت لمكان الفتنة فكان الذى
والتقية معا نقيضان ذلك وما نقل عنه عليه السلم من التظلم

على الجماعة والاشتكاء منهم يدل على ذلك ونقل القوم لفضايل
اصحابهم لايوجب ضلال احد ولا انزال تفسيقه بخلاف نقل
اصحابنا للنص الجلى على على عليه السلم فانه يوجب ضلال مخالفته
وتفسيقهم اما نقل النص الخفى فانه يقارب نقل الفضايل فلا
يقتضى مخالفته فسقا ولاضلالا لامكان دخول الشبهة فيه
المسئلة الثامنة فى النص الخفى **قال** القول فى النص الخفى مما
لاشك فى تواتره فان اليهودى والنصرانى نقله فضلا عن فرق
المسلمين وكذا قوله انت منى بمنزلة هرون من موسى لانبى
بعدى الى غيره من النصوص ولفظة مولى صريحة فى الامامة
وليس اقوال اللغة لانها بمنزلة اولى ومنه قوله تعالى النار
هى مولاكم اى هى اولى بكم وان كانت مشتركة الا ان القراين
المنقولة فى الخبر تدفع احتمالا غيرها وتهنية الصحابة له يدل على
ذلك والا فاى معنى لتهنيته بذلك مع ان النبى لم يزل يذكر
فضايله وفضايل غيره ايضا واحتجاجات امير المؤمنين عليه السلم
فى مواضع كثيرة يدل على ما ذكرناه ومقدمة الخبر صريحة ايضا

والا لم يحسن فاء التعقيب وخبر المنزلة دليل والا لم يكن للاستثناء
فايدة **اقول** هذه وجوه اخر دالة على امامة امامنا على بن ابى
طالب عليه السلم تحتاج الى مزيد فكر ولهذا سميت خفية وقد
كثر اصحابنا منها وغيرهم من المخالفين حتى اليهود والنصارى
فانهم نقلوا فضايله وقربه من النبى عم واختصاصه وشدة ملازمته
له وطول صحبته بحيث لم يحصل لاحد من الصحابة الجزء اليسير
بالنسبة له عليه السلم وذلك يدل على امامته عليه السلم لدلالته
على افضليته على غيره وتقديم المفضول قبيح على ما تقدم وقد
ذكر المص ههنا خبرين متواترين دالين على الامامة واقتصر
عليهما لكثرة هذا الباب الاول قوله عليه السلم انت منى بمنزلة
هرون من موسى الا انه لانبى بعدى والاستدلال به يتوقف
على امور الاول انه اراد بالمنزلة ههنا كل المنازل بوجهين الاول
ان المفهوم من قول القايل انت منى بمنزلة زيد اى فى كل
الامور وذلك مشهور معروف الثانى انه استثنى منه ولو كان
مفردا لاستحال الاستثناء منه فلا بد وان يكون عاما الثانى

ان هرون كان خليفة موسى عم وذلك معلوم بالتواتر الثالث
ان من جملة منازل هرون انه لو بقى بعد اخيه لكان خليفة و
ذلك ظاهر لان عزله عما يثبت له من المرتبة انما يكون لصدور
ذنب عنه وذلك مستحيل فى حق الانبياء واذا ثبت هذه المقدمات
وجب ان يكون على عليه السلم خليفة رسول الله صلعم بلا
فصل الحديث الثانى خبر الغدير وهو انه عليه السلم لما رجع
من حج الوداع كان سايرا وقت الظهيرة فامر بالنزول بغدير
خم وجعل الاحمال على شبه المنبر وصعد عليه وقال ايها الناس
الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت
مولاه فهذا على مولاه ومن كنت نبيه فهذا على اميره اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيف ما دار فلفظة مولا يدل على معان
بالاشتراك من جملتها الاولى بالنقل عن اهل اللغة وبقوله
تعالى ماويكم النار هى مولاكم اى اولى بكم وهو المراد ههنا
لوجوه احدها ان القراين المنقولة من الخبر يدل عليه فانه
من

من المستحيل ان نعفل النبى عليه السلم ما فعله بالناس فى ذلك
الوقت لبيان ان على بن ابى طالب بن عمه او انه خليفة او
جاره هذا لا يقوله محصل الثانى ان الصحابة هنوه بذلك
حتى قال عمر بن الخطاب بخ بخ لك يا على اصبحت مولاى و
مولى كل مؤمن ومؤمنة والتهنئة انما تكون بالامامة لاستحالة
التهنئة على ما تقدم الثالث ان امير المؤمنين عليه السلم احتج
بهذا الحديث على الامامة فى مواطن كثيرة فى مجمع الصحابة
ولم ينكروا عليه الرابع ان مقدمة الخبر يدل عليه وهو قوله
عليه السلم الست اولى منكم بانفسكم ثم اتى عليه السلم بفاء
التعقيب وذلك نص فى ان المراد بالمولى الاولى **المسئلة التاسعة**
فى تتبع اعتراضات الخصوم **قال** تتبع اعتراضات القدح بعدم
الامامة فى الحال فاسد لانا نقول بها تارة ونحمل الكلام
على الاستحقاق عاجلا والتصرف اجلا ثانيا او بترك الظاهر
لدليل ثالثا وحمله على واقعة زيد بن حارثة هذيان لقتله فى
مؤتة والمقدمة تدفعه وتدفع كل احتمال فلا يصح حمله على وقت

البيعة لان النبى عليه السلم مولى المتقدمين ولان احدا لا يثبت
الامامة له اذ ذاك الا بالنص وقد ابطل اصحابنا كل الاحتمالات
والامامة ظاهرة وارادة الغير تلتبس لا تجوز على الحكيم وليس
هذا المتشابه القران للطف فى ذلك عند التامل دون هذا
والقدح بموت هرون قبل موسى فاسد لانه مستحيل فى الحيوة
ولانه لو بقى لتصرف ولان الاستثنا يدفعه وحمله على خلافة
المدينة فاسد لان غيره قد وليها فاى تخصيص له فى ذلك حتى يتبجح
ويفتخر به والاستثنا يدفعه ايضا اقول هذه وجوه من الاعتراضات
اوردها الخصوم قالوا حديث الغدير يدل على الامامة
فى الحال وانتم لا تقولون به اذ فى حيوة الرسول عليه السلم
لا ولاية لاحد غيره وبانه يحتمل ان يكون الحديث قد خرج على
سبب وهو واقعة زيد بن حارثة او على وقت البيعة ونحن
نقول بموجبه اذ هو امام فى تلك الحال وهو اولى حينئذ وبان
الحديث ارادة غير الامامة وان كانت الامامة ظاهرة فان
الظهور لا ينافى نقيضه كمتشابه القران وحديث المنزلة لا يدل

على

على الامامة فان هرون مات قبل موسى فلا يعلم حاله
هل يكون اماما بعده ام لا ويحتمل ان يكون المراد بذلك
خلافته على المدينة لا الامامة واجاب اصحابنا عن الاول
بوجوه احدها بالمنع من استحالة امامته فى الحال ويقولا انه
امام وغيره اولى منه بالتصرف والثانى يحمل على استحقاقه
للامامة عاجلا ونفوذ التصرف منه اجلا الثالث ان الظاهر
وان دل على ثبوت الامامة فى الحال لكنا نتركه لدليل اقوى
ونقول ان المراد منه الامامة بعد الرسول عم لادلة خارجة
وذلك غير مستبعد والحمل على واقعة زيد بن حارثة لا يقوله
محصل لان مقدمة الحديث تدفعه وتدفع كل احتمال غير
الامامة وهو قوله عليه السلم الست اولى منكم بانفسكم
قالوا بلى يا رسول الله فقال من كنت مولاه فهذا على مولاه
وهذا الصداق لا يفيد غير الامامة والحمل على وقت البيعة
باطل لان النبى عم هو المولى للمتقدمين باجماع اهل الحل والعقد
كما يقوله الخصم ولان احدا لا يثبت الامامة بالنص له القابل

فريقان منهم من اثبت الامامة بالنص وهولاء يقولون بامامته
بعد وفاة الرسول عم بلا فصل ومنهم من يثبتها بالبيعة وهولاء
يقولون بالنص الا وقت البيعة ولا قبلها فاحداث ثالث
باطل ولما بطل القول الثانى تعين الاول فالحكم على ارادة
غير الامامة باطل لما بينا من كون السياق يدل على الامامة
قطعا وليس ذلك كالمتشابه لوجود اللطف هناك والمفسدة
ههنا والقدح بموت هرون عم قبل موسى عم فاسد لان هرون
كان خليفة موسى عليه السلم فى حال الحيوة ويستحيل زوال
هذه الصفة عنه فى حال الحيوة لانها منزلة جليلة لا يجوز
ان تزول عن نبى بعد ثبوتها له فكذا امير المؤمنين عليه السلم
لا يجوز زوالها عنه كما ثبت هذا الوصف لهرون ولانه عم
لو عاش بعد موسى عم لكان خليفة له كما تقدم من كون زوالها
عنه بعد ثبوتها صفة نقص واذا ثبت لهارون عم هذه المنزلة
وهو الخلافة التقدير به ثبت لامير المؤمنين عليه السلم حقيقة
لانه عاش بعد الرسول عم ولان استثنا النبوة بعده يدل على

ثبوت جميع المنازل بعده اذ قد ظهر ان المراد بالمنزلة ههنا العموم
وحمله على خلافة المدينة باطل لان غيره من الصحابة قد وليها
فلا افتخار لامير المؤمنين عليه السلم ح فى ذلك مع ان الرسول
عليه السلم ذكر ذلك فى مواضع التخصيص بالاعظام وقد كان
امير المؤمنين عليه السلم يفتخر بهذا الحديث ويبتهج بروايتها
الاستثنا يدفع هذا الاحتمال **المسئلة العاشرة** فى نصوص
دالة على امامته عليه القول فى دلالة اخرى على النص وذلك قوله
تعالى انما وليكم الله ورسوله ولا يجوز ان يخاطب به المؤمنين
لاجل التهافت ولا خطاب الكفار للاية السابقة ودفع الخاتم
معلوم بالاجماع ولا قدح بالافعال فى الصلوة لان ذلك
ليس تكثيرا وقوله انت وصيى يدل عليه وولاية المدينة وترك
عزله عنها يدل عليه وعزل ابى بكر عن براءة يدل على انه لا يصلح
للامامة وهو لم يذكر بعضا اصلا لصح من هنا لان العصمة المشترطة
تقتضى النص وقد اتفقنا على فقده فى ابى بكر فتعين فى امامنا
وقد حميم بفترة الرسل ليس بشئ لانها ليست فترة امام

والمعلوم في حال الامم قبلنا ادعاء العصمة في اشخاص معينين
وقد قدح اصحابنا في الاخبار بوجوه ليس هذا موضع ذكرها
وكذلك في ائمة الخصوم اقول هذه وجوه اخر دالة على امامة
على عليه السلم من طريق النص الاول قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون وتقرير الاستدلال بهذه الاية يتوقف على
مقدمات احدها ان لفظة انما للحصر وذلك معلوم عند اهل
اللغة قال الشاعر وانما يدافع عن احابهم انا ومثلى وقال
وانما العزة للكاثر والمطلوب ما قلناه ولان لفظة ان للاثبات
وما للنفى حالة الافراد فكذلك حالة التركيب لان الاصل
عدم النقل ولا يجوز تواردهما على محل واحد ضرورة ولا
ورد للمذكور وصرف الاثبات الى غيره بالاجماع فتعين العكس
وهو المط الثانية ان المراد بالولى هنا المتصرف والمستحق
لوصف الاولى وهو معلوم من اهل اللغة حتى يقال فلان ولى
المراة لمن هو اولى بالعقد عليها ويضعون العصبة بانهم اولياء

الدم لانهم اولى بالمطالبة ويقولون للمتوشح الخلافة انه ولى
عهد المسلمين اى هو ولى بالقيام فى تدبيرهم فاذا وجد
هذا المعنى المشترك فى هذه المواطن المختلفة وجب صرف
اللفظ اليه صونا عن المجاز والاشتراك وايضا فليس المراد
بذلك المحبة والموالاة لانها عامة لقوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وهذه الاية مخصوصة
بمن اجتمعت فيه هذه الصفات الثالثة ان المراد بذلك هو
على عليه السلم ويدل عليه وجوه احدها الاول اتفاق
المسلمين على انها نزلت فيه عليه السلم الثانى انها تدل على
ثبوت الامامة لمن اجتمعت فيه صفات ايتاء الزكوة حالة
الركوع ولم يتصف احد بذلك غير على عليه السلم لما تصدق
بخاتمه فى صلوته حالة الركوع بالاجماع الثالث انا قد بينا انها
ليست عامة فى حق المؤمنين كافة والا لكان كل واحد ولى
نفسه وهو محال وكل من خصصها ببعض المؤمنين قال المراد
بها على عليه السلم لا يقال كيف يصح منه ع ايتاء الزكوة حالة

الركوع والصلوة تمنع من فعل غيرها فيها لانا نقول انه ليس
من الافعال الكثيرة ومثل ذلك عندنا يجوز فعله في الصلوة
الواجبة الثاني ما نقل عنه ع بالتواتر من النص على علي عليه السلم
من قوله انت وصيي وخليفتي من بعدي الثالث ان
رسول الله صلعم ولاه المدينة ولم يعزله عنها فنقول ولاية
المدينة باقية له ع بعد موته لعدم عزله بعد الولاية وكل من
قال بثبوت الولاية له في مكان مخصص قال انه الامام
حقا الرابع ان ابا بكر لم يكن صالحا للامامة فتعين امامة
امامنا اما المقدمة فدل عليها وجوه احدها الاول ان
رسول الله صلعم ولاه الحج بالناس وان يقرا عليهم سوره
براءة ثم عزله عن ذلك وجعل الامر الى امير المومنين ع
وقال لا يودي عني غيري او رجل مني حتى رجع ابو بكر الى
النبي صم الثاني انه لم يكن عالما بالاحكام الظاهرة والمسايل
الشهيرة التي تعرفها العوام فكيف يصلح للرياسة العامة
الدينية والدنيوية فانه سئل عن الكلالة فلم يدر ما هي فقال

اقول

اقول فيها برايي فان تكن صوابا فمن الله وان تكن خطاء فمني
ولم يكن يعرف ميراث الجدة الثالث ما روي عنه من ترك
الحق فان قصة خالد بن الوليد شهيرة وحكم فيها بغير الحق
فان خالد قتل مالك بن نويرة وضاجع امراته من ليلته ولم
يقم عليه الحد ونبهه عمر فقال اقتله فانه قتل مومنا فقال انه
سيف من سيوف الله سله على اعدائه مع ان الله تع قد اوجب
عليه القتل والحد الرابع ما ظهر من مخالفته ع في تاخير جيش
اسامة مع ان النبي ع كان مكررا للامر بانفاذه صريحا عليه ومنع
عمر بن الخطاب عن النفود مع القوم على ان واقعة اسامة اقوى
الادلة على الامامة فانه ع خلف عليا ع عنده وابعد ابا بكر
وعمر وعثمان مع الجيش لتمهيد الامر لعلي عليه السلم بحيث
لا يحصل له منازع وتاخر ابو بكر عن الجيش ومنع الجيش عن الهادرة
الخامس ما روي عنه من الندم على قبوله الامامة وهو يدل
على انه ليس مستحقا وانه كان ظالما فقد روي عنه انه قال اقيلوني
فلست بخيركم وفيكم علي وقال في مرضه ليتني كنت تركت بيت

فاطمة ولم اكشفه وليتنى فى سقيفة بنى ساعدة ضربت على يد احد
الرجلين فكان هو الامين وكنت الوزير وظهر منه الشك
فى استحقاقه للامامة فقد روى انه قال عند موته ليتنى كنت
سالت رسول الله ص عن ثلثة فذكر فى احدها ليتنى كنت سالته
هل للانصار فى هذا الامر حق وهذا يدل على الشك فى صحة
البيعة السادس ما روى عن الصحابة من التقدم على بيعته فقد
قال عمر بن الخطاب كانت بيعة ابى بكر فلتة وقى الله شرها فمن
عاد الى مثلها فاقتلوه وذلك يدل على ارتكاب خطاء عظيم و
قال عمر للمغيرة بن شعبة ولابى موسى الاشعرى فى حديث
طويل يشتمل على نقص ابى بكر كانا والله احسد قريش كلها واغش
واظلم ثم قال والهفاه على ضئيل بنى تيم بن مرة لقد تقدمنى ظا
لما وخرج الى مثلها اثما السابع ما روى عنه من مداخلة الشيطان
معه فى افعاله فانه قال ان لى شيطانا يعترينى واصل هذا لا يصلح
للامامة الثامن ما ظهر عليه من المناكير فى حق فاطمة عليها السلم
واذاها فان ابا سعيد الخدرى قال لما نزل قوله تعالى وات

القربى حقه اعطاء رسول الله صلعم فدك فاطمة عليها السلم وكذا
فعله عمر بن عبد العزيز مع اولادها ومنعها ابو بكر فاستشهدت
على عم وام ايمن فلم يقبل لحديث اخترعه من قوله ما تركناه
صدقة وترك ازواج النبى صلعم فى بيوتهن ولم يجعل لها صدقة
وصدقهن فى تملك ذلك ولم يصدق فاطمة عم حتى ماتت
ساخطة عليه وامرت بالصلوة عليها ليلا ومنعت ابا بكر وعمر
من الصلوة عليها وقد قال رسول الله صلعم فاطمة بضعة منى
يوذينى ما يوذيها والاخبار فى ذلك كثيرة ذكرنا بعضها
واما المقدمة الثانية وبالاجماع الخامس انا قد بينا وجوب
عصمة الامام فسوا ادعينا نصا اولم ندع يصح مطلوبنا لان العصمة
امر باطن لابد فيها من النص وابو بكر غير منصوص عليه بالاجماع
فيكون النص متوجها الى امامنا قالوا قد مضت قرون من
الازمنة خالية من نبى قلنا الا انها لا تخلوا من امام معصوم
وجميع الامم ادعوا العصمة فى اقوام محصورين وذلك يدل
على عدم خلوا الزمان من المعصوم المسئلة الحادية عشر

فى امامة باقى الائمة الاثنى عشر عليهم السلم قال القول فى امامة
الاحدى عشر بعده نقل اصحابنا متواترا النص عليهم باسمايهم من
الرسول بما يدل على امامتهم وكذلك نقل النص من امام الى
امام وكتبا لانبيا سالغا يدل عليهم وخصوصا فى خبر مسروق
معترفون بهم واشتراطا لعصمة تبطل غيرهم والاخرج الحق عن
الائمة قاطبة اقول اما امامة باقى الائمة عند فهى ظاهرة بعد
ظهور امامة على عم وذلك من وجوه احدها النص المتواتر
من النبى عم دالة على تعيينهم ونصبهم ائمة فقد نقل الشيعة
بالتواتر عن النبى عم قال للحسين عليه السلم هذا ابنى امام ابن
امام واخو امام وابو ائمة تسعة تاسعهم قايمهم وغير ذلك من
الاخبار المتواترة الثانى مانقل من النص على كل امام من الامام
الذى سبقه بالتواتر من الشيعة الثالث ان اسمايهم والنص
على امامتهم موجود فى كتب الانبياء السالفة كالتوراة والانجيل
الرابع ان اخبار الخصوم مشهورة فى النص عليهم من النبى عليه السلم
كخبر مسروق وهو انه روى مسروق قال بينا نحن عند عبد الله

بن

بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم صركم يكون
من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا شى ما سالنى
عنه احد قبلك نعم عهد الينا نبيا عم ان يكون من بعده اثنى عشر
خليفة عدد نقباء بنى اسرايل وكذا ما نقل فيه غيره الخامس
انا قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما ولا شى من غيرهم
بمعصوم فلا شى من غيرهم بامام مع وجوب وجود الامام
فتعين امامة هؤلاء عليهم السلم بالضرورة المسئلة الثانية عشر
فى حكم المخالفين قال القول فى حال المخالفين دافعوا النص
كفرة عند جمهور اصحابنا ومن شيوخنا من يفسقهم فقط ثم
اختلفوا فقيل بتخليدهم وقيل بعدم التخليد اما النقل الى الجنة
وهو قول بعض شدودنا او لا اليها وهو قريب ومحاربوه
كفرة للنص المتفق عليه فى قوله حربك حربى واحكام الكفار
مختلفة كاليهودى المحارب مع اليهودى الذمى ومخالفونا فى
مسايل التوحيد وفى مسايل العدل وفى مسايل الوعد والوعيد
وفى مسايل الامامة فسقة مبتدعون ومخالفونا فى بعض فروعها

مخطیون لایوجب فسقا ولابراءة والله اعلم **اقول** لما فرغ
من اثبات الامامة شرع فی حکم المخالفین اما دافعوا النص فذهب
اکثر اصحابنا الی تکفیرهم لان النص معلوم بالتواتر من دین محمد ع
فیکون ضروریا فجاحده کافر ومن اصحابنا من یحکم بفسقهم خاصة
ثم اختلف اصحابنا فی احکامهم فی الاخرة فالاکثر قالوا بتخلیدهم
لان الثواب انما یستحق بالایمان وهو لا یتحقق بدون الامامة
ومنهم من قال بعدم الخلود وذلک اما ان ینقلوا الی الجنة
وهو قول شاذ او لا الیهما واستحسنه المص لعدم کفرهم عنده
وعدم الاستحقاق للثواب لفقد المقتضی وهو الایمان واما
محاربوا امیر المؤمنین ع فقد اتفق اصحابنا علی تکفیرهم لقوله ع
حربک یا علی حربی واما الکفار فاحکامهم مختلفة فان الیهودی
المحارب یجب قتله او طلب الاسلام منه وقبول الجزیة والیهودی
الذمی توخذ منه الجزیة ولا یقتل ولا یطلب منه الاسلام واما
المخالف فی مسایل التوحید کمسئلة الرؤیة مثلا وکونه سمیعا
بصیرا بمعان مغایرة للعلم واثبات المعانی وما اشبه ذلک وفی

مسایل العدل کالمجبرة وفی مسائل الوعد والوعید کالقایلین
تخلید المعاصی فی مسایل الامامة فساق اهل البدعة واما
المخالفون فی الفروع کالمسایل الشرعیة فانهم خاطئون غیر
فسقة بالاجماع هذا اخر ما کتبناه کتبه الفقیر الحقیر ابن محمد
هاشم محمد رضا میبجردی جی
العشرون شهر ربیع الاول
سنة ١٠٩٣